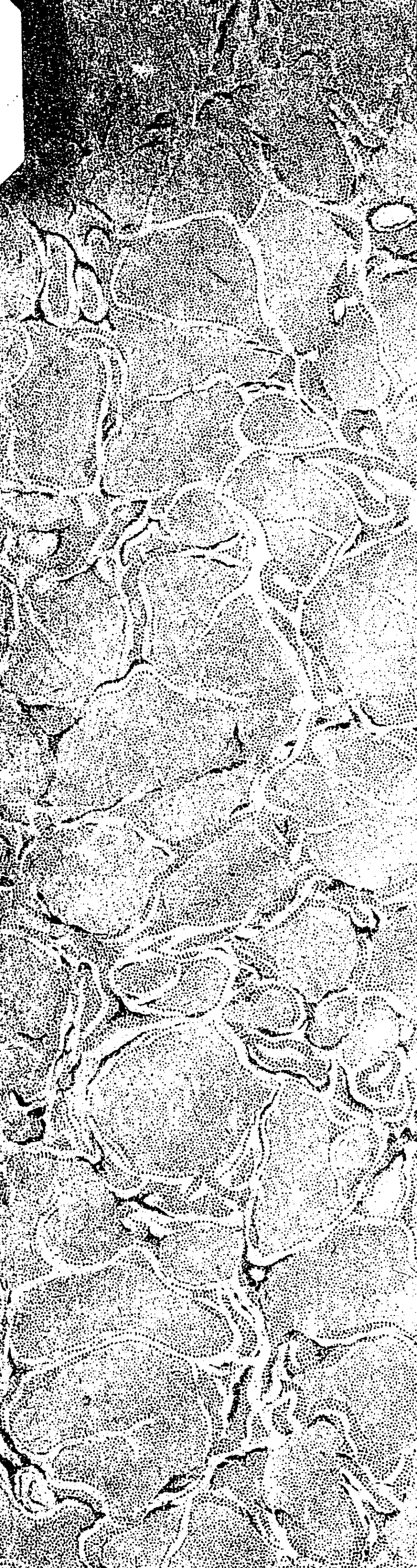
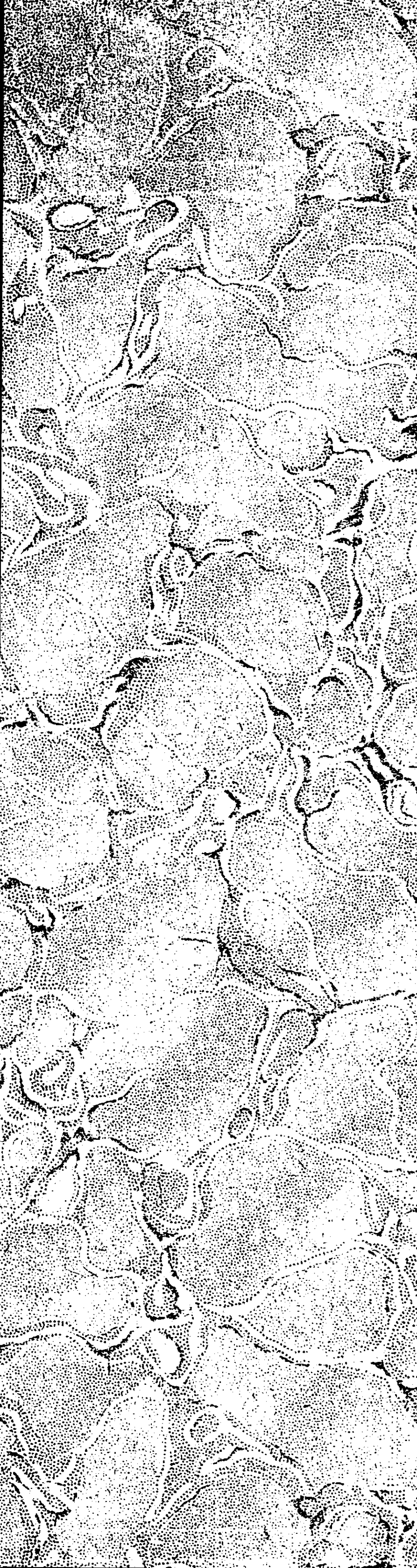




Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig.

vorgelegt von

Paul Arno Eichler,
Pfarrer.

1928
Druck von Reinhold Berger, Lucka i. Thür.

Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der Universität Leipzig.

Vorgelegt von

Paul Arno Eichler, 1889 –

Pfarrer in Chemnitz.

1928

Druck von Reinhold Berger, Lucka i. Thür.

Angenommen von der II. Sektion der philologisch-historischen Abteilung der Philosophischen Fakultät auf Grund der Gutachten der Herren

Haas und Fischer.

Leipzig, den 9. März 1928.

Moll,
d. Z. Dekan
der philologisch-historischen Abteilung
der Philosophischen Fakultät.

Die Arbeit wurde im Mai 1926 abgeschlossen. Sie ist in gleichem Umfange als Buchausgabe bei Klein in Leipzig erschienen.

Inhaltsverzeichnis.

Literatur.

Andres, Friedrich, Die Engel- und Dämonenlehre der griechischen Apologeten im 2. Jahrh. usw., Breslau 1913.

Arnold, J. M., Islam, its History, Character and Relation, 1878.

Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, 2. Bd. 1876—1878. II. Heiligkeit.

—, Artikel Feldgeister in Realenzyklopädie pr. Th. u. K. [3] VI. 1 ff.

Bezold, Carl, Orientalische Studien, Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet, Gießen 1906.

Bousset, Wilh., Die Religion des Judentums im ntl. Zeitalter, Berlin 06.

Brockelmann, C., Geschichte der arabischen Literatur, 2. Bd. Leipzig, 1901 (die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen).

—, Allah und die Götzen, der Ursprung des islamischen Monotheismus, Arch. f. Rel. W. XXI, Heft 1/2 S. 99, Teubner 1920.

Caetani, Leone, Annali dell'Islam, Encyclopaedia of Islam, Milano, I. 1905, II. 1907. (folio).

Carra de Veaux, la Doctrine de l'Islam, Paris 1909.

de Castries, s. Rev. de l'hist. des rel. XLVII, 186 f.

Caussin de Perceval, Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islamisme, [3], 1902.

Clemen, Carl, Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T., Gießen 1909.

—, Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit, 1920. Teubner, N.G.W. 544.

Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, [4], 1924.

Cohen, Hermann, Der Heilige Geist, Festschrift z. 70. Geburtstag Jakob Guttmanns, Leipzig 1915.

Conybeare, the Demonology of the New Testament in the Jewish Quarterly Review, VIII, London 1895, P. 576—608.

ad-Damīrī, Hayat al-Hayawan, transl. by a.S.G. Jayakar, London-Bombay, 1908.

Danzel, Theodor Wilhelm, Die psychologischen Grundlagen der Mythologie, Arch. f. Rel. W. XXI, 1922 S. 430—439.

Dettinger, Beiträge zu einer Theologie des Korans, Tüb. Z. f. Theol. 1831, H. 3.

Dibelius, Martin, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1909.

Doutté Edmond, Magic et Religion dans l'Afrique du Nord, Algir, 1909.

Dozy, R., Die Israeliten zu Mekka. 1864.

Duhm, Die bösen Geister im A.T., Tüb. u. Lips., 1904, Mohr.

Dussaud, René, les Arabes en Syrie avant l'Islam, Paris, 1907.

Eickmann Walther, Die Angelologie und Dämonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und Geisterlehre der Heiligen Schrift, New-York und Leipzig, 1908.

Einszler, Lydia geb. Schick, Jerusalem, in Z. D. Palästina-Vereins (Hermann Guthe) X, 1887, S. 160—181 (heutiger Dschinnglaube).

Eisenmenger, Joh. Andreas, Entdecktes Judentum in 2 Teilen, 1707. (ein breiter Schweinslederband).

Encyclopaedie of Religion and Ethics, Edinburgh, 1908, James Hastings.

Enzyklopädie des Islam, M. Th. Houtsma & A. Schaade, Leiden und Leipzig, I. 1908.

Everling, Otto, Die Paulinische Angelologie und Dämonologie im Anschluß an Röm. 8. Göttingen, 1888.

Flügel, Gustav, Corani textus arabicus, Editio stereotypica C. Tauchnitzii, tertium emendata, Lipsiae 1858.
—, Scha'rani, sein Werk über die muhammedanische Glaubenslehre, Z.D.M.G. XX.
—, Über Dhu-l-Karnein, Z.D.M.G. IX, p. 794.
Geiger, Abraham, Was hat Muhammed aus dem Judentum aufgenommen? 1833. Bonn, [2] 1902, Leipzig.
Geyer, Über dämonische Tiere, Wien. Z.K.M. VII, 239 f., XVII, 301 ff.
Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I., Kap. V. Die Lehre von den höheren Geistern, Engeln und Teufeln. Stuttgart, 1838.
Glaser, Eduard, Skizzen zur Geschichte Arabiens, nur 2. Bd. erschienen. 1890.
de Goeje, M. J., Die Berufung Muhammeds, s. o. Bezold, Nöldeke z. Geb.
Goldziher, Ignaz, Die Religion des Islam in „die orientalischen Religionen", K. d. G. I. 3. I. 1906, Leipzig, [2] 1913.
—, Muhammedanische Studien. 2 Bd. Halle, 1889—90.
—, Vorlesungen über den Islam, 1910.
—, Abhandlungen zur arabischen Philologie I. 1896. (Schaytan, Dschinn, Sakina.)
—, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung s. die vocc. Engel Dschinnen etc. im Index.
Grimme, Hubert, Der Logos in Südarabien, Orient. Studien für Betzold, s. o.
—, in Darstellungen aus dem Gebiet der nichtchristlichen Religionsgeschichte Bd. VII bis XI: Mohammed, I. Das Leben, II. Einleitung in den Koran, III. System der koranischen Theologie, Münster, 1892—5.
—, Weltgesch. in Charakterbildern, Abt. 2: Die weltgesch. Bedeutung Arabiens: Mohammed, München 1904.
Grünbaum, M. Beiträge zur vergl. Mythologie der Hagada, Z.D.M.G. 31, 1877. S. 183—359.
—, Neue Beiträge, Z.D.M.G. 39.
Grünwedel, A., Die Teufel des Avesta.
Hackspill, l'angélologie juive à l'époque neotest. Rev. bibl. intern. XI. Paris 1902, p. 527—550.
v. Hammer, J. Fundgruben des Orients 1811. (6 Folianten).
v. Hammer-Purgstall, Dr. Freih., Die Geisterlehre der Muslimen, 3. Bd. d. Denkschrift d. phil. hist. Klasse d. Kais. A. d. W., Wien, 1852. Sonderdr.
Henning, Max, Der Koran, aus dem Arabischen übertragen und mit Einleitung versehen, Leipzig, Reclam.
Hartmann, Martin, Der Islam, ein Handbuch, Leipzig 1909, Haupt.
Hirschfeld, Hartwig, Jüdische Elemente im Koran, 1878.
—, Beiträge zur Erklärung des Korans, 1886.
—, New Researches into the Exegesis and Composition of the Koran, 1902, Asiatic Monopraphs Vol. III.
Hommel, Der Gestirndienst der alten Araber und der altisraelitischen Überlieferung 1901.
Horovitz, Joseph, Muhammeds Himmelfahrt, S. 159 ff. der Zeitschrift „der Islam" IX, 1918.
Jacob, Georg, Das Leben der vorislamischen Beduinen nach den Quellen geschildert, Stud. in arab. Dichtern, III. 1895.
Jeremias, Alfred, Babylonisches im Neuen Testament, Leipzig 1905.
—, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913.
—, Vorlesungen über Muhammed, Leipzig, ungedruckt.
Kittel, Gerhard, Rabbinica, Paulus im Talmud; die Macht auf dem Haupte; Runde Zahlen, Leipzig 1920.
Klamroth, Martin, Die 50 ältesten Suren des Korans, Hamburg 1890, in gereimter deutscher Übersetzung.
Kohut, Alexander, Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen? Z.D.M.G. 21. 1867.
—, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, Abh. f. K. d. M. IV, 1866.
Krehl, Ludolf, Das Leben des Muhammed, 1884, Leipzig.
—, Über die Religion der vorislamischen Araber, Leipzig, 1863.

v. Kremer, Alfred, Kulturgesch. d. Orients unter den Chalifen, Wien, 75—77.
—, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam, Leipzig 1868.
—, Über die Gedichte des Lebid, Wien 1881, Sitz. Ber. d. K. Ak. 98.
Kurze, Georg, Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus, Freiburg 1915.
de Lagarde, Paul, Gesammelte Abhandlungen, Leipzig 1866. (Hārūt und Mārūt).
Lane, Ed. William, Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter, übers. von Zenker, Theodor, 3 Bd. 12°. 2. Aufl.
—, The 1001 Nights, the Arabian nights entertainment, London 1861 (die Noten in der Einleitung).
—, Arabic-Englisch Lexicon, London 1863—93.
Littmann, Hārūt und Mārūt, Seite 70 ff. der Festschrift für Friedrich Carl Andreas, Leipzig 1916.
Loch, Valentin, Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, Ratisbonae 1886.
Macdonald, Duncan Black, Aspects of Islam, New-York 1911.
—, Religious Attitude and Life in Islam 1909. Chap. 5 & 10.
—, Art. Djinn p. 1091 f. Bd. I. der Enz. des Islam 1913; Art. Allah p. 316 das.
Meyer, Eduard, Ursprung und Geschichte der Mormonen, Halle 1912. S. 67 ff.
Muir, William, Life of Mahomet, 1877, kl. Ausgabe.
Müller, A., Der Islam im Morgen- und Abendlande, Berlin 1885—87, 2 Bd. bei Oncken, W., allg. Gesch. in Einzeldarstellungen, II, 4.
Nielsen, D., Die arabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung, Straßburg 1904, (auch ein Vortrag darüber, 1904).
Nöldeke, Theodor, Geschichte des Korans, Gött. 1860. 2. Aufl. von Schwally. 1909.
—, Einleitung in den Koran. 1860.
—, Das Leben Muhammeds nach den Quellen populär dargestellt, Hannover 1863.
—, Beiträge zur Kenntnis der Poesie der Araber, Hannover 1864.
—, Hatte Muhammed christliche Lehrer in Z.D.M.G. 12. 1858. p. 699 ff.
—, Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Straßburg 1910 (Schaitan und Sakina).
—, Arabs Ancient in Encycl. of Rel. & Ethics S. 659.
Ode, Tractatus de Angelis, Trajecti ad Rhenum, 1739.
Osiander, E., Studien über die vorislamische Religion der Araber, Z.D.M.G. 7, 1853.
Pautz, O., Muhammeds Lehre von der Offenbarung, 1898.
Reckendorf, H., Mohammed und die Seinen, Qu. & M., Leipzig 1907.
Redslob, Ueber den Zweihörnigen des Korans, Z.D.M.G. 9, p. 214 ff.
Roth, Zweihorn, Z.D.M.G. 9, p. 797.
Roskoff, Gustav, Geschichte des Teufels, Leipzig, Brockhaus, 1869.
Rückert, Friedrich, Der Koran im Auszug übersetzt, herausg. Müller, Frankfurt 1888.
Rudolph, Wilhelm, Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum, Stuttgart 1922.
Sale, George, The Koran, Preliminary Discourse. 1892. (Abgedruckt auch bei Wherry, 1. Bd. s. u.).
Schapiro, Israel, Die haggadischen Elemente im erzählenden Teile des Korans, Leipzig 1907.
Scheftelowitz, J., Die altpersische Religion und das Judentum, Unterschiede, Uebereinstimmungen und gegenseitige Beeinflussungen, Gießen 1920.
Scholz, Paul, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, Regensburg 1877.
Schwally, Das Leben nach dem Tode, 1892.
Smith, William Robertson, Kinship and Marriage in early Arabia, London 1885, 2. Aufl. 1904. (300 Seiten).
—, Lectures on the Religion of the Semites, London 1894. (Lect. III. Dschinn).
Snouck Hurgronje, Une nouvelle Biographie de Mohammed, 1894, in Revue de L'Histoire des Religions, 30. Bd. 14.

Socin, A., Arabische Grammatik, 6. Aufl. Karl Brockelmann, 1909.
Spiegel, Fr., Die Alexandersage bei den Orientalen, Leipzig 1851.
Sprenger, A., Das Leben und die Lehre des Muhammed, II, Berlin 1862.
Söderblom, Nathan, Einführung in die Religionsgeschichte, Qu. & M. 1920.
Talmud, Der babylonische, übers. und kurz erläutert von Rivard Schlögl O. Cist. Wien, Burgverlag, Lieferung 1—4. 1921.
Thilo, Ioannis Caroli Codex Apokryphus Novi Testamenti Lipsiae, 1832, Tomus Primus.
Thiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte, Berlin 1912.
Uckert, Friedrich August, Ueber Dämonen, Heroen und Genien in Abh. d. phil.-hist. Klasse d. sächs. G. d. W., Leipzig 1850, p. 137 ff.
Vollers, K., Chidher in Arch. f. Rel. Wiss. 12, 1909.
Weber, Otto, Arabien vor dem Islam in „der alte Orient" 3, 1: 1902.
Weil, Gustav, Einleitung in den Koran, 2, 1878. (12°).
—, Muhammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre, Stuttgart 1843.
—, Biblische Legenden der Muselmänner, 1845, (12°).
—, Das Leben Muhammeds nach Ibn Hischam, bearbeitet von **Abd el Malik**, 2 Bd. deutsch, Stuttgart 1864.
Weinel, H., Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter, 1899.
Wellhausen, J., Skizzen und Vorarbeiten 3, Reste arabischen Heidentums, 1887. ² 1897.
—, Skizzen und Vorarbeiten 4, Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islam, 1899.
Wensinck, A. J., Hārūt und Mārūt in Encycl. des Islam 1916.
Wherry, Rev. E. M; M. A., A. Comprehensive Commentary on The Qur'an: comprising Sale's Translation and Preliminary Discourse, London 1882, 4 Bd.
Winkler, H., Altorientalische Forschungen, Arabien vor dem Islam, 1893—1906, 1. Reihe S. 463; 2. Reihe 74, 245, 545, (Gog).
—, Mitt. der Vorderasiatischen Gesellschaft 3/4, 1901.
Wolff, W., Muhammedanische Eschatologie, arabisch und deutsch, 1872.
Wundt, Wilhelm, Völkerpsychologie, Religion und Mythos, 4, 1, 1910. Leipzig.
Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft (= Z.D.M.G.) Nr. 3, 7, 9, 12, 20, 21, 31, 39, 40, 47, 49, 50, 57.

Einleitung.

Die vorliegende Abhandlung ist der Untersuchung der spezifisch koranischen Geistervorstellungen gewidmet. Diese decken sich keineswegs in vollem Umfange mit den gemein-muslimischen Geistervorstellungen. Eine Geisterlehre im strengen Sinne des Wortes hat der Koran ebensowenig wie die Bibel. Eickmann in seiner Angelologie usw., Seite 56, trifft nicht ganz das Richtige, wenn er sagt, daß Bibel wie Koran Anlaß nehmen, die Leser über das Wesen und die Tätigkeit der Engel und Dämonen zu „belehren". Im Gegenteil, es ist garnicht so einfach, sich ein klares Bild von der Geisterwelt aus Koran oder Bibel herauszuholen. Wir kommen ohne Annahme einer Entwicklung dieser Vorstellungen in diesen heiligen Schriften garnicht aus, wenn wir uns ein Bild von ihnen machen wollen. Die lehrhafte Absicht, die den koranischen Geistermythen in gewissem Sinne inwohnt, dem Teufelsfallmythos, dem Sternschnuppenmythos, Muhammeds Offenbarung von der Dschinnpredigt, zielt nur darauf ab, falsche Vorstellungen zu bekämpfen, d. h. die als bekannt vorausgesetzten Vorstellungen zu korrigieren. Denn diese Geistervorstellungen werden einfach vorausgesetzt, das bedeutet im Hinblick auf den Koran, sie werden aus anderen Religionen übernommen. Dabei erleiden sie aber Umprägungen, sie müssen sich den anderen religiösen Vorstellungen des Korans einfügen. Diese Umprägungen sind aber so wenig lehrhaft geschehen, daß Reste älterer Vorstellungen neben den neuen an vielen Stellen stehen bleiben konnten. Darin allerdings zeigt der Koran eine ganz bestimmte Lehre, daß er den Glauben an die Engel fordert. Sonst wird aber nicht gelehrt, sondern beschrieben, wenn von Geistervorstellungen die Rede ist.

Diese Umstände widerraten, von einer Angelologie und Dämonologie des Korans zu sprechen. Nun ist auch das hervorstechende Merkmal der muslimischen Geistervorstellung die Dreiheit von Engeln, Dschinn und Teufeln. Die Dschinn sind keine Engel und die Schaitane keine Dämonen im strengen Sinne des Wortes. In der biblischen Vorstellung decken sich die beiden letzteren Kategorien nahezu, im Koran ist das nicht der Fall. Will man die Vorstellungen von Engeln, Teufeln und Dschinn in einen Begriff zusammenfassen, so empfiehlt sich die Bezeichnung: Geistervorstellungen. Mit dem Begriff Mittelwesen könnte man wohl die spezifisch koranischen Geistervorstellungen umfassen, nicht aber die im Koran begegnenden wirklichen Dämonen, die Ueberbleibsel älterer Vorstellungen sind.

Für den Vergleich der koranischen Geistervorstellungen mit den neutestamentlichen sind die Untersuchungen über die Geisterwelt bei Paulus von Everling, Dibelius und Kurze vom großem Werte. Von Vorarbeiten

zu unserem Thema sind zu nennen: die „Geisterlehre der Muslim" von v. Hammer-Purgstall, ein dünner Band mit einer bunten Tafel, die Engel, Teufel und Dschinn der Muslime zeigt. Diese „Geisterlehre" orientiert recht gut über die geschichtliche Entwicklung der Geistervorstellungen im Islam. Für unser Thema wirft sie weniger ab. Beachtlich ist das Literaturverzeichnis der muslimischen Bearbeitungen der Geistervorstellungen. Hammer-Purgstall weist hin auf Hadschi Chalfa, der ein Dutzend von Werken über muslimische Dämonologie anführt. Er gibt ferner an: Das Leben der Tiere von Dschahis, Wunder der Schöpfung von Kaswini, Drei eklogische Mohadharat Ragib's von Isfahan (23. Hauptst.), Der Frühling der Gerechten Semachscheri's (10. Hauptst.), Garten der Besten Molla Kasim's, (14. Hauptst.), Kamus Firusabadi's.

Roskoff, in seiner feinen Geschichte des Teufels, bringt eine recht gute Darstellung, aber leider eben, wie das in seinem Thema liegt, nur der bösen Geister der Muslimen.

Mit Sprengers „Leben und Lehre des Muhammed" haben wir uns im Laufe unserer Darstellung verschiedentlich auseinanderzusetzen. Er bringt geniale Gedanken, ist aber mehr Bahnbrecher als Darsteller. Die Gedankengänge, die er aufstellt, lassen sich nicht überall in voller Schärfe aufrecht erhalten.

Grimme berichtet in seinem „System der koranischen Theologie" Seite 48—50 über die Engel, Seite 63—71 über Dämonen und Heidengötter, Seite 30 über mittlerische Hypostasen der Gottheit. Was er über unseren Gegenstand schreibt, ist sehr wertvoll.

Die bisher genannten Schriften behandeln unser Thema nur im Rahmen umfassenderer Themen. Als eigentliche Vorarbeit ist dagegen Eickmanns „Angelologie und Dämonologie usw." zu bezeichnen. Eickmann hat in Sonderheit den Vergleich mit der Bibel im Auge. Dabei hat er aber die Aehnlichkeiten zu stark gegenüber den Unterschieden betont und die letzteren nicht scharf genug herausgearbeitet.

Von unserem modernen Gesichtspunkt aus könnte es auffällig erscheinen, daß Muhammed nicht mit allen Geistervorstellungen völlig aufräumt. Das würde doch eigentlich seinem strengen Monotheismus am meisten entsprechen. Muhammed begnügt sich aber damit, alle göttliche Verehrung der Geister zu untersagen. Die Bedeutungslosigkeit der bösen Geister und der Dschinn wird damit nachgewiesen, daß sie unvermögend seien, in den Himmel einzudringen. Das untergeordnete Wesen der guten Geister geht dem Propheten daraus hervor, daß selbst ihre Fürbitte von der Zulassung Allahs abhängig ist. Muhammed denkt aber garnicht daran, das Dasein der Geister zu leugnen, ja den Kampf gegen die Heidengötter führt er vielfach nur so weit, daß er sie mit den Dämonen auf eine Stufe stellt. (Wir bedienen uns dieses Ausdruckes, weil ein „Degradieren zu Dämonen" doch etwas mehr bedeutet als das Verhältnis, in das der Koran die Heidengötter zu den bösen Geistern setzt). Muhammed teilte eben die Vorstellungen des Animismus durchaus mit seiner Zeit. Er konnte garnicht anders, denn erst die moderne Naturwissenschaft und Psychologie macht den Animismus entbehrlich. Im Prinzip ist er schon im Neuen Testament überwunden: ein Geist, aber viele Geister. Erst durch die

moderne Wissenschaft sind die Erscheinungen, für deren Erklärung die Geistervorstellungen unentbehrlich waren, befriedigend auf andere Weise erklärt. Anstelle persönlicher Wesen sind hier unpersönliche Kräfte getreten. Eine wirkliche Erklärung der bis dahin als Wirkungen der Geisterwelt erklärten Erscheinungen ist erst seit der neueren Physik und Chemie, der Entdeckung der geistigen Fernwirkungen, der Suggestion, der Bazillen (nach Niebergall die heutige Form des Geisterglaubens) ermöglicht worden. — Die Hypostasenspekulationen und Emanationstheorien können daneben als ein früherer Versuch bezeichnet werden, ohne animistische Vorstellungen auszukommen. Auch Muhammed kennt Hypostasen, diese verdrängen aber seine animistischen Vorstellungen nicht. Bisweilen stellt er eine Erklärung geistiger Wirkungen durch Hypostasen neben eine solche durch Geister z. B. bei göttlicher Hilfe in der Schlacht (s. u., Schutzengelheere), gleichsam die eine für die „Fortgeschrittenen", die andere für die „Schwachen".

Wundt, in seiner Völkerpsychologie (Religion und Mythos), macht einen Unterschied zwischen Seelen und Geistern. Geist ist die Seele ohne Beziehung auf einen bestimmten Körper (Seite 213). Die Dämonen (als vox media) unterscheiden sich von den Geistern dadurch, daß sie zu Glück und Unglück, Leben und Treiben des Menschen in Beziehung treten in seiner eigenen Lebensphäre und in seinem Verhältnis zur Natur. (Seite 216 f.). Wundt rechnet auch Engel und Teufel zu den Dämonen. Aber bei diesen tritt noch ein anderes Moment hinzu, das sie von den sonstigen Dämonen unterscheidet, ihre Beziehung zur Gottheit. Da sie sowohl zu den Menschen wie zu der Gottheit in Beziehung stehen, und insbesondere die Engel als Vermittler zwischen Gott und den Menschen fungieren, hat man die Engel und Teufel Mittelwesen genannt. Wir wenden diese Bezeichnung an und unterscheiden von den Mittelwesen die Dämonen im engeren Sinne. Diese letzteren bringen Unheil, oder gewähren dem, der sie seinem Willen dienstbar zu machen weiß, Schutz und Hilfe. Das Zauberhafte ist ein wesentliches Attribut dieser Dämonen. Das Merkmal der Mittelwesen ist, daß sie in naher Beziehung oder in direktem Gegensatz zur Gottheit stehen. Die Fäden der von ihnen vertretenen religiösen und sittlichen Wirkungen laufen gleichsam in einem Punkte zusammen, die der guten in Gott, die der bösen im Widersacher Gottes. Das Zauberhafte und die Wandelbarkeit ihres Wesens ist eine besondere Eigenschaft der eigentlichen Dämonen; die Mittelwesen besitzen sie gerade nicht. Ihre Verwandtschaft mit den Dämonen ist daran zu erkennen, daß die Dämonen vielfach nicht nur zu Mittelwesen umgestaltet werden, sondern gelegentlich, wie sie sind, diesen eingereiht werden. So können Himmels- und Schutzdämonen zu Schutzengeln werden, böse Dämonen, auch Spuk- und Wahnsinnsdämonen, zu Teufeln. — Die Dämonen sind gut oder böse nicht in ausschließlich sittlichem, sondern im utilitaristischen Sinne. Aber bei den Mittelwesen erfolgt die Scheidung in gute und böse streng nach religiös-sittlichem Maßstabe, sodaß z. B. die Todesengel, die Strafengel, ja auch wie besonders im Koran die Höllengeister trotz ihrer üblen Wirkungen zu den guten Mittelwesen zu rechnen sind.

Vorbemerkungen.

I. Geistervorstellungen im Koran.

Die biblischen Religionen kennen eigentlich keine Dämonen im engeren Sinne des Wortes, sondern nur Engel und Teufel, die beide sich durch ihre Beziehung zur Gottheit von jenen abheben. Die echten Dämonen, die im alten Testament begegnen, sind Fremdkörper im Jahweglauben. Das zeigt sich auch in der Tendenz, diese Dämonen dadurch dem Jahweglauben zu assimilieren, daß sie zu Mittelwesen umgestaltet werden [1]). Im Judentum des neutestamentlichen Zeitalters sind diese Dämonen soweit den Teufeln angeähnelt, daß Daimon und Diabolos in den Evangelien promiscue gebraucht wird und im Grunde die nämlichen Wesen bezeichnet. Es handelt sich hier nicht um eine einfache Beibehaltung unter anderem Namen, denn die Dämonen haben ja im allgemeinen keine sittlichen Qualitäten. Jedenfalls fehlt ihnen die Beziehung auf die Gottheit. — Das Zusammentreffen einer ethisch monotheistischen mit einer polytheistischen Religion ruft einen Kampf sozusagen auch der Geisterwesen hervor. Dieser Kampf wird so geführt, daß die in der niederen Religion vorhandenen Dämonenvorstellungen tunlichst unter die der Mittelwesen eingereiht werden. Zumeist wird es sich hier nur darum handeln, Dämonenvorstellungen in Teufelsvorstellungen überzuführen. Es kann aber auch geschehen, daß Himmels- und Schutzdämonen zu Engeln werden. Daß es eine solche Bewandtnis mit den Völkerengeln habe, behauptet Scheftelowitz (a. a. O. 156 f.) wohl mit Recht. Möglicherweise haben wir auch in den Schutzengeln zu Engeln gewordene Schutzgeister zu sehen. Man kann ja die Schutzengel nicht eigentlich biblisch-kanonisch nennen. Ein derartiger Kampf der Geisterwelten spielt sich in der alttestamentlichen Religion vielmehr außerhalb der kanonischen Schriften ab. Die vielen Engels- und Teufelsnamen in der nachexilischen Zeit, die die vorexilische noch nicht kennt, lassen darauf schließen. Hierher gehören auch die mythologisierenden Versuche, die Teufelswelt in die Engelwelt überzuführen.

Im Neuen Testament haben wir bei Paulus, der ja als Heidenapostel in das Gebiet einer fremden Religion vordringt, einen solchen Kampf auch innerhalb der kanonischen Schriften. Daß bei Paulus tatsächlich „neutrale Dämonen" — das sind eben die außerhalb der Mittelwesen stehenden Dämonen — festgestellt werden können, haben Everling, Dibelius und Kurze dargetan. Das sind also Dämonen, die nicht in Beziehung zur Gottheit, sondern nur zu den Menschen stehen. Freilich ist das nicht so zu verstehen, daß diese neutralen Dämonen zur Vorstellung des Paulus an sich gehören. Er findet sie auf dem Boden, den er bearbeitet, vor, hat aber, da er selbst den Geisterglauben teilt, keine Möglichkeit, ihre Existenz einfach zu leugnen. Deutlich ist auch bei ihm die Tendenz, diese Dämonen, ganz ähnlich wie es in den Evangelien der Fall ist, den Teufelsvorstellungen zu assimilieren.

---

[1]) Scheftelowitz, S. 25 u. Anm. 3.

Aehnliches wiederholt sich beim Eindringen des Christentums in die germanische Welt. Später sind die Dämonen restlos in die Mittelwesen aufgegangen. Luther kennt nur Engel und Teufel.

Muhammed befindet sich in ganz derselben Lage. Auch bei ihm ist die Tendenz ganz offensichtlich, die Dämonen in die Mittelwesen einzureihen, wenigstens bis zu einem gewissen Grade. Auch die Heidengötter werden in diese Umbildung mit hineingezogen. Muhammed scheint zunächst geschwankt zu haben, ob er nicht gewisse Göttinnen als 'Gharānīq' den guten Mittelwesen zuordnen könne. Daß die Heidengötter den Schaitanen sehr nahe gerückt werden, zeigt der Koran, aber daß sie ihnen völlig gleichgesetzt würden, wird sich doch nicht vertreten lassen. Sie werden zu bösen Mittelwesen und erleiden am jüngsten Gericht dasselbe Schicksal wie die Schaitane und ungläubigen Dschinn, bleiben aber unter den Mittelwesen eine Klasse für sich. — Muhammed selbst hat jedoch dieser Entwicklung einen Riegel vorgeschoben, indem er zwischen gläubigen und ungläubigen Dschinn unterschied und sie damit ihres dämonischen Charakters auf andere Weise entkleidete. Dschinn ist offenbar zu Muhammeds Zeit ein Sammelbegriff, der die Geister ganz allgemein umfaßt. Soweit böse Dämonen zu diesen Geistern gehören, werden sie den Teufeln schließlich eingereiht. Die Geister aber, denen Muhammed predigt, und die er mit den Menschen unter den Begriff „ath-Thaqalāni" (Sure 55, 31) zusammenfaßt, sind keine Dämonen, auch eigentlich keine Mittelwesen. Wir haben es bei ihnen mit Geistern im spezifischen Sinne des Wortes zu tun, solchen, die ohne Beziehung zu den Menschen sind. Sie können sich für oder wider den Islam entscheiden, ohne dadurch Engel oder Teufel zu werden. Was den Koran in seiner Geisterwelt von der Bibel unterscheidet, das sind nicht die Dschinn als Dämonen, denn zu diesen hat die Bibel Parallelen, sondern diese Dschinnmittelwesen, die Parallelwesen der Menschen sind. Zu den Dschinndämonen sind die Schedim die jüdische Parallele; auch diese sind in fortschreitender Umbildung zu Teufeln begriffen. Ganz ähnlich wie in der nachkanonischen Zeit die Schedim im Talmud ins Judentum, dringen die dämonischen Dschinn nach der koranischen Zeit wieder mit Macht in den Islam, einesteils wegen der Unklarheit des Korans in dieser Frage, anderenteils als natürliche Reaktion des verdrängten Heidentums. Wir haben also zwischen Dschinn-Dämonen und Dschinnmittelwesen oder -geistern zu unterscheiden.

Wir haben den Koran bezüglich seiner primitiv animistischen, seiner Dämonen- und seiner Mittelwesen-Vorstellungen zu untersuchen.

II. Seelenvorstellung [1]).

Von primitiv animistischen Vorstellungen, dem Umherschweifen der Seelen Abgeschiedener weiß der Koran nichts [2]). Denn einmal kommen ja die Verstorbenen entweder in den Himmel oder in Dschahannam. — Eine besondere Stelle nehmen die „Nahestehenden" unter den Verstorbenen ein, die schon jetzt bei Allah leben. — Dann aber ist „nafs" im allgemeinen

[1]) Lane, Lex. 2827.

[2]) Vgl. Wellh., R. A. H. 2/ S. 157.

nicht die vom Körper losgelöste Seele. Der Koran kennt ja nur eine Auferstehung des Fleisches. Wie im Alten Testament נפש umfaßt „nafs" den ganzen Menschen als lebendes, denkendes, fühlendes und wollendes Wesen, ähnlich wie wir von der Seelenzahl einer Gemeinde reden. Es handelt sich dabei nicht etwa um die dichterische Form des pars pro toto. Nafs mit Personalsuffix ist geradezu Reflexivpronomen. Der Mensch als lebendes Wesen ist gemeint, wenn es heißt: Keine Seele stirbt ohne Allahs Erlaubnis (Su. 3, 139), oder: Jede Seele hat über sich einen Hüter (Su. 86, 4), oder: Jede Seele wird nach Verdienst dem Verderben preisgegeben. Außer Allah hat sie weder einen Beschützer noch Fürsprecher (Su. 6, 69), oder: Nicht sollen die Ungläubigen wähnen, daß, was wir ihnen an Frist geben, für ihre Seele gut sei. (Su. 3, 172). Unter der Seele ist im Folgenden ein lebender Mensch, und zwar Adam zu verstehen: Erschaffen hat er (Allah) euch von einer Seele (Su. 39, 8; 7, 189), — der euch entstehen ließ aus einer Seele. (Su. 6, 98).

Spezielles Lebensprinzip ist die Seele Su. 35, 9: Gräme dir um der Ungläubigen willen nicht die Seele aus dem Leibe! Insofern sowohl Leben wie seelische Funktionen im Tode aufhören, geht auch nach dem Koran beim Sterben die Seele aus dem Körper heraus: „Allah nimmt die Seelen zu sich zur Zeit des Todes und diejenigen, welche nicht sterben, in ihrem Schlaf, und diejenigen, über die er den Tod verhängt, behält er zurück und sendet die anderen zurück bis zu einem bestimmten Termin". (Su. 6, 60; 39, 43). — Der Koran lehrt also einen Todesschlaf wie Paulus 1. Kor. 15, 20; 11, 30. — Daß die Seele als Lebensprinzip den Körper im Tode verläßt, geht auch aus Su. 6, 93 hervor. Die Engel strecken die Hände aus und sprechen zu den Ungläubigen: gebt eure Seelen heraus! Etwas dunkel ist die Stelle Su. 75, 26 f.: Fürwahr, wenn 'sie' bis zum Schlüsselbein aufsteigt und gesprochen wird: Wer ist ein Zauberer (rāqin)? Und er denkt, daß es die Trennung ist usw. — Das Subjekt fehlt, das Prädikat steht in 3. fem. sing. Es dürfte hier das Lebensprinzip, die Seele, gemeint sein, die im Begriff gedacht wird, den Körper zu verlassen. Der Zauberer soll sie wohl zurückzwingen. Die Seele hat offenbar ihren Sitz im Herzen[1]). Diese Erklärung der letzten Koranstelle wird gestützt durch Su. 56, 82 ff.: „Wie, wenn 'sie' zum Schlund aufsteigt — . . . warum, wenn ihr nicht gerichtet werdet, bringt ihr 'sie' nicht wieder zurück?" Die Vorstellung der Hauchseele, die beim Tode aus dem Körper entweicht, ist also vorhanden, aber ohne daß sich daran animistische Vorstellungen anknüpften. Es wird nur der Tod beschrieben.

Da die Seele nach koranischer Anschauung ihren Sitz im Herzen hat, wird mit Nafs auch das Gebiet des Seelenlebens bezeichnet, das wir deutsch 'Herz, Gefühl, Gemüt' (engl. mind, Wherry) nennen. So hat es dem Sāmirī sein 'Herz' als schön erscheinen lassen, eine Hand voll von der Spur des Gesandten ins Feuer zu werfen, einen Lebenszauber

---

[1]) Nöldeke, Enzykl. Art. Arabs zu Su. 39, 43.

auszuüben (Su. 20, 96). Kains 'Herz' gewann es über sich, den Bruder zu erschlagen (Su. 5, 33). Einen Teil der Kämpfer von Ohod machen ihre 'Herzen' kleinmütig, daß sie ungerecht von Allah denken in heidnischen Gedanken. Sie verbargen in ihren 'Herzen', was sie Muhammed nicht kund taten (Su. 3, 148). Die Seele „flüstert ein" (Su. 50, 15), gerade wie auch Satan.

Am jüngsten Gericht handelt es sich um die Auferweckten, bei denen Leib und Seele vereinigt ist. Wenn es heißt, (Su. 6, 69) daß jede Seele nach Verdienst dem Verderben preisgegeben wird, womit die Strafe der Dschahannam gemeint ist, so ist auch hier die Seele nicht in Loslösung vom Leibe gedacht; Nafs ist auch hier Leib und Seele zusammen. Sonst wäre ja auch die Beschreibung der Höllenpein und Paradiesesfreude widersinnig, da beides auf Körperlichkeit eingestellt ist.

---

1. Abschnitt.

Die Dschinn-Vorstellung.

III. Dschinn-Dämonen[1]).

Krehl[2]) sagt, daß nach Meinung der Araber wie der Rabbinen die Dschinn eine Mittelklasse von Wesen seien, welche zwischen Engeln und Menschen stehen. Damit sind aber nur die echtkoranischen Dschinn beschrieben, nicht aber die sowohl im Koran, als auch besonders in der nachkoranischen Zeit begegnenden Dschinndämonen. Die Vorstellung von solchen Dschinndämonen hat Muhammed aus dem arabischen Heidentum übernommen; es kommt auch eine teilweise Uebernahme der jüdischen Schedim in Betracht (Salomosage). Rudolph[3]) glaubt diese Uebernahme der Schedim nicht zugeben zu können, aber mag auch Muhammed mit den Geistern in der Umgebung Salomos etwas andere Vorstellungen verbunden haben als die Juden, er hat doch diese Sage von ihnen übernommen und damit auch diese Geistervorstellungen. Es genügt hier nicht, mit Rudolph auf eine gemeinsemitische Grundlage zurückzugehen, jedes Volk gibt seinen Dämonen eine besondere Ausprägung. Die Aehnlichkeit der koranischen Dschinn mit den Schedim beschränkt sich aber im großen Ganzen auf die Dschinn des Salomo, und Sale[4]) sagt zu viel, wenn er schreibt, daß die Dschinn ziemlich genau mit den Schedim übereinstimmen. — Diese Dschinndämonen stehen in gar keinem Verhältnis zu den Engeln (gegen Eickmann, S. 11, 15, 28), sie sind ganz anderer Herkunft als diese, denn sie treten nicht wie die Engel zu Gott in Beziehung. Wird dann diese Beziehung hergestellt, so werden sie zwar der Form nach Mittelwesen, und zwar meist Teufel, aber sie bewahren doch ihren alten Charakter darin daß sie nicht eigentlich sittlich böse Geister sind. Sie behalten noch einen Teil ihrer alten Eigenschaften bei. Sie sind den Menschen schädlich, aber ihre Bosheit ist, mit Danzel zu reden[5]), komplexer Natur. Fortschreitend nimmt dann das sittlich Böse an ihnen überhand. Das sittlich Böse und das physisch Böse sind allerdings eng miteinander verbunden; man wird also nicht überall, wo Teufel als Urheber des physischen Bösen auftreten, von Resten dämonischer Vorstellungen reden können. Uebrigens

---

[1]) Vgl. hierzu: Fr. A. Uckert, Ueber Dämonen, Heroen und Genien; Kremer, Kulturgesch. S. 256 über Schlangen; Wellh., R. A. H. 2/148—159.

[2]) Leben Muh. 119 mit Berufung auf Geiger, Eisenmenger und Lane.

[3]) Die Abhängigkeit usw. S. 25, Anm. 2 gegen Grimme, II, 63 f., Geiger, S. 83 f., mit Henry Preserved Smith, The Bible and Islam, S. 104, London, 1897.

[4]) Prelim. Disc. bei Wherry, 121.

[5]) Die psychol. Grundlagen usw.

sind die Beziehungen des Teufels im Koran zum physischen Uebel so selten, weil Muhammed die Erlösung vom Uebel weder kennt noch erstrebt. Er bleibt ja in die Welt verwachsen bis hinein in seinen Himmel und in seine Hölle. Der Islam verzichtet mit seinem Fatalismus auf die Erlösung vom Uebel.

Ebenso wie zu Teufeln können die Dämonen auch zu Engeln werden, wenn sie gute, Himmels- oder Schutzdämonen, waren. Dann gehen sie aber, anders als die bösen, in den Engeln völlig auf. Hier ist Muhammed eifrig bemüht, alle heidnischen Ueberbleibsel restlos zu beseitigen.

Wir können uns also mit Krehls Definition nur soweit einverstanden erklären, als die Dschinnmittelwesen in Betracht kommen. Von diesen trennen wir die Dschinn, soweit sie Reste des Heidentums, insonderheit des arabischen Heidentums sind.

Dschinn-Namen. — Dschinn[1]).

Da Muhammed den Namen Dschinn nicht selbst geprägt hat, kann er uns nicht über das Wesen der Dschinnmittelwesen Aufschluß geben, sondern nur über das der Dschinndämonen. Von der Zusammenstellung des Namens Dschinn mit dem lateinischen genius[2]) ist man mehr und mehr abgekommen. Zwar werden zu den Dschinn die auch den Arabern bekannten genii locorum gerechnet[3]). Ob von hier aus die Dschinnvorstellung ihren Ursprung genommen hat, steht dahin. Es macht nicht geringe Schwierigkeiten, zu erklären, wie die Araber zu dem lateinischen Namen gekommen sein sollen. Macdonald hält gleichwohl die Erklärung von Dschinn als Fremdwort von genius nicht für ausgeschlossen, weil die Etymologie der einheimischen Lexikographen ebenfalls große Schwierigkeiten in sich schließe. Man folgt aber jetzt allgemein diesen letzteren in der sprachlichen Erklärung des Namens Dschinn. Wellhausen, der ursprünglich[4]) nicht an eine Herleitung von genius, sondern an ostafrikanische Entlehnung gedacht hatte, stimmt in seiner zweiten Auflage der 'Reste altarabischen Heidentums' der Annahme zu, daß Dschinn echtarabisch sei. Ein dem Namen Dschinn wenigstens ähnlicher Dämonenname im Avesta soll hier nur erwähnt werden. Daselbst begegnet eine Klasse von bösen Geistern, die den Namen Dschainayo oder Dschainyi tragen (Vend. XX. 25, 20; Yasna X. 42, 53; Yt. 19, 80). Spiegel gibt den Namen mit 'die Schlagenden' wieder. Er will dieses Wort Dschainayo etymologisch mit dem lateinischen genius zusammenstellen, meint aber, daß es der mythologischen Bedeutung nach besser auf die arabischen Dschinn passe[5]). Dann würde, wenn wirklich an etymologischen Zusammenhang zu denken wäre, Dschinn ein indogermanisches Wort sein, und die Beziehung zu Genius wäre über das Persische hinweg zu erklären. Leider aber gibt das Avesta so wenig Aufschluß über das Wesen der Dschainayo — wir

---

1) Eickmann, S. 12ff., Macdonald, Art. Dschinn, Enz. d. Islam.
2) Becker, vgl. Enz. d. Islam, I, 1091.
3) W. R. Smith, Lect. III.
4) R. A. H. 1/S. 135ff.; 2/148.
5) a. a. O. Anm. zu Yasna X. 42.

erfahren nur, daß sie gegen den Haoma kämpfen —, daß sich keine hinreichenden Beweise für eine Verwandtschaft mit den Dschinn, die dann in einer Zeit lange vor Muhammed bestanden haben müßten, anführen lassen.

Für die Erklärung des Dschinn-Namens aus dem Arabischen kommt die Ableitung aus der abstrakten Bedeutung des Wortes Dschinn in Betracht. Es kann bedeuten: die Dunkelheit der Nacht, die Verworrenheit des Dunkels der Nacht, Verhüllung (s. Lane, Lex.), wie auch das Verb dschanna die Bedeutung haben kann: verhüllen, verhehlen, bedecken (mit Dunkelheit), schützen (Lane). So wird Su. 6, 76 gesagt: die Nacht dschanna ʻalaihi, bedeckte ihn mit Dunkelheit. Der Infinitiv zu dschanna in dieser Bedeutung ist dschann; dschinn als Infinitiv zu dschanna wird bei der Bedeutung: dunkel werden oder sein gebraucht. (Lane). Nöldeke geht von der Bedeutung: Decke, Dunkelheit aus und erklärt die Dschinn als ʻschattenhafte Wesenʼ. Er stellt wie auch Wellhausen das Wort mit dem äthiopischen gānēn zusammen, das Dämon bedeutet [1]). Wellhausen kommt auf eine Erklärung der Dschinn als ʻverborgene, geheime Wesenʼ. Aus dem abstrakten Sinne scheine sich der konkrete entwickelt zu haben, genau so wie bei gānēn [2]). Lane erklärt: Dschinn bedeutet die Geister, die für die Sinne verborgen sind oder sich vor den Sinnen verbergen (Lex.). Dadurch stehen sie natürlich im Gegensatz zu den Menschen, die sichtbar sind. Die Zusammenstellung von Dschinn und Menschen lädt zwar zu Erörterungen ein über die Urbedeutung von ʼinsān, Mensch, im Gegensatz zu Dschinn, wie sie Wellhausen und nach ihm Eickmann anstellen [3]). Aber wir müssen doch fragen, ob schon das arabische Heidentum diese Gegenüberstellung kennt, oder, was uns wahrscheinlicher dünkt, sie erst von Muhammed stammt. Es scheint auch, als ob erst Muhammed die Zusammenfassung beider Wesensklassen unter dem Namen ʻThaqalānʼ (Su. 55, 31, s. u.) — doch wohl im Gegensatz zu den Engeln — aufgebracht hat. Die Erklärung, die Lane gibt, bedarf der Zusammenstellung der Dschinn mit den Menschen nicht. Denn den Namen die Dschinn haben doch Menschen den Geistern gegeben, so wird er den Eindruck wiedergeben, den sie auf diese Menschen gemacht haben. Wellhausen hat natürlich recht, wenn er unter Hinweis auf das A. T. und gānēn bei Gegenüberstellung mit dem Menschen zu dem Ergebnis kommt, Dschinn bedeute den Geist. Uns kommt es aber darauf an, nach der Brücke zwischen der abstrakten und der konkreten Bedeutung von Dschinn zu suchen. Dafür kommt die Bedeutung: die Verborgenen wohl allein in Betracht. Für die spätere Zeit gilt, was Lane im Lexikon anführt: Dschinn sind vernünftige, unsichtbare Körper insonderheit von feuriger oder luftartiger Beschaffenheit oder Arten von Seelen oder Geistern, oder Menschenseelen, die von ihren Leibern losgelöst sind. Im Koran sind sie eine besondere, von Engeln und Teufeln unterschiedene Geisterklasse.

---

[1]) Enc. of Rel. and Ethics, 669, vgl. auch Z. D. M. G. 1887, XLI, S. 717.

[2]) Wellh., 2/149, vgl. Goldz., Abh. I, S. 111, Lane, 1001 N. not. 21: invisible, hence the appellation of Jinn and Jann.

[3]) Eickmann, a. a. O., 13—15 und Wellh., 2/148.

Die Ansicht des Ibn Abbas[1]), daß die Dschinn die edelsten und ehrwürdigsten unter den Engeln seien, und daß sie ihren Namen daher hätten, daß sie vor den Augen der übrigen Engel verhüllt seien, stützt sich lediglich auf die dunkle Koranstelle Su. 18, 48, wo Iblis einer von den Dschinn genannt wird. Dieser Ansicht widerspricht schon die Tatsache, daß die Dschinn im arabischen Heidentum da waren, ehe zu den Arabern die Engelvorstellung gekommen ist. Ohne jene Koranstelle würde wohl niemand auf den merkwürdigen Erklärungsversuch gekommen sein. Wie werden demgegenüber bei der Erklärung des Damīrī[2]) bleiben: die Dschinn haben ihren Namen, weil sie sich verbergen und unsichtbar sind für die Menschen.

Dschinn ist ein Kollektivum. Der davon abgeleitete Singular, der aber im Koran nicht begegnet, ist Dschinnī[2]). Wellhausen hält Dschānn für das von Dschinn abgeleitete Einzelwort. Su. 55, 13 f. könnte man aus der Gegenüberstellung von al-'insān mit Dschānn auf einen Singular schließen mögen, aber v. 39 und 56 steht es wieder mit einem Kollekt. 'ins zusammen, sodaß es gleichbedeutend mit Dschinn sein muß, also auch ein Kollektivum. Ein Unterschied in der Bedeutung der beiden Formen Dschinn und Dschānn läßt sich im Koran nicht feststellen. Daß Dschānn nicht Einzelwort ist, bestätigt auch die Bemerkung von Lane, daß bei den heutigen Aegyptern beide Formen ohne Unterschied gebraucht werden, und daß diese Namen die ganze Spezies bezeichnen, gleichviel ob gut oder böse. Der Ausdruck Dschinn sei der gebräuchlichere[3]). Wellhausen weist darauf hin, daß bei den Dschinn die Gattung alles, der einzelne wenig bedeutet (S. 148 f.). Sie werden als Herde bezeichnet; hinter dem einzelnen steht seine Sippe. Doch sagt wohl Smith (Lect. III, 127) zu viel, wenn er meint, daß alle Stellen in der altarabischen Literatur, in denen Dschinn mit Eigennamen erscheinen, illegitim seien. Für das arabische Heidentum wird man Ausnahmen von dieser Regel zugestehen müssen, für die echtkoranischen Dschinn gilt sie ohne Ausnahme. Aber aus diesen eben geht das ursprüngliche Wesen der Dschinn nicht hervor.

Im Koran kommt ferner die Form dschinna synonym mit Dschinn vor, Su. 37, 158. Lane gibt für dieses Wort an: Synonym von Dschinn und von dschunūn, letzteres mit der Bedeutung: a state of possession by a Dschinnī or by Dschinn; diabolic or demonical possession; madness, insanity. Ob im Ausdruck in Su. 7, 183; 34, 45: mā bi-ṣāḥibikum min dschinnatin das Wort dschinna in konkretem oder abstraktem Sinne gebraucht ist, läßt sich schwer sagen, da beides schließlich auf das gleiche herauskommt (s. auch u. Wahnsinnsdämonen).

Im Koran wird ferner das Wort Dschānn Su. 27, 10 und 28, 31 für die Schlange des Moses gebraucht. Ueberhaupt wird Dschinn schon

---

1) Hughes, Dict. of Islam.

2) Damīrī, übers. Jay. I. 448—82.

3) Lane, Sitten, 243. — Lex.: Dschānn ist syn. mit Dschinn, oder bedeutet den Vater der Dschinn (nach einer arabischen Sage); oder ist Quasiplural (Mohkam und Qamus) von Dschinn; Dschānn bedeutet auch Schlange. 'Amr ibn 'Obeyd will lesen dscha'an.

vor dem Islam, wie auch das synonym verwandte Schaitan zur Bezeichnung der Schlange verwendet, und in den arabischen Wörterbüchern figuriert es als Tiername. Dazu, daß die Araber das gleiche Wort für die Bezeichnung von Schlangen und Dämonen verwenden, braucht nicht der Umstand geführt zu haben, daß die Dämonen bisweilen Schlangengestalt annehmen. Das ist kaum das Wesentlichste an ihnen. Seine Anschauung in der ersten Auflage der 'Reste arabischen Heidentums', daß die Schlange die eigentliche und wahre Gestalt der Dschinn sei, schränkt Wellhausen in der zweiten Auflage ein [1]). Er bezeichnet hier die Verbindung der Dschinn als vorzugsweise chthonischer Wesen mit der Schlange nur als sehr eng und notwendig. Man möchte wohl annehmen, daß die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Dschinn: verborgenes, geheimnisvolles Wesen unmittelbar auf die Schlange angewendet worden sei.

Die Verwandtschaft der Dämonen mit den Schlangen ist etwas so allgemeines in der Religionsgeschichte, daß sich aus der Beziehung der Dschinn zu ihnen keine erklärenden Schlüsse ziehen lassen. Wir brauchen nur daran zu erinnern, daß das Seelentier außerordentlich oft die Schlange ist [2]). Daß besonders die geflügelte Schlange mit den Dämonen verwandt ist, ist sehr natürlich, da sie in doppeltem Sinn Seelentier ist. Im Koran zeigt sich nirgends eine Beziehung der Dschinn zu den Schlangen. Dagegen ist die Tradition außerordentlich reich an Geschichten von Schlangen, die sich als Dschinn erweisen [3]).

In der koranischen Zeit bezeichnet Dschinn nicht eine bestimmte Dämonenart, sondern faßt alle Arten von Dämonen zusammen. Wenn wir die Deutung des Namens als das „geheimnisvolle, verborgene Wesen" annehmen, so brauchen wir nicht weiter nach einer bestimmten Dämonenklasse zu suchen, die diesen Namen zuerst getragen haben mag, denn dieser Begriff ist so umfassend wie nur möglich. Er ist noch umfassender als unser „Geister", denn er kann auch geheimnisvolle Tiere mit einschließen [4]). Nicht eingeschlossen sind die Mittelwesen, Engel und Teufel, dagegen gehören die Geister im engeren Sinne, solche, die keinen dämonischen Charakter haben, zu ihnen, wie ja die Dschinn des Koran den dämonischen Charakter eingebüßt haben. Die unter dem Namen Dschinn zusammengefaßte arabische Geisterwelt ist, besonders nach dem Wiedereindringen des Dämonenglaubens in den Islam und infolge der Beziehungen, in die die Araber bei der Ausbreitung des Islam zu andern Völkern traten, außerordentlich mannigfaltig, vorher aber nicht weniger mannigfaltig als bei andern Völkern gewesen. Wir können daher nicht erwarten, ein einheitliches Bild von dem

---

[1]) S. 152 f.

[2]) Ueber die Beziehung der Dämonen anderer Völker zu den Schlangen siehe Scheftelowitz, a. a. O. 42—45. — Wellh., R. A. H. 2/153. — Drachen, Seraphe, Paradiesesschlange: Nöld. Z. f. V. Psych. 1860, 412 ff. Rasmussen, Add. 71.

[3]) Beispiele hat Nöldeke gesammelt, Wellh., R. A. H. 2/153 ebenfalls.

[4]) Versuche, das Wesen der urarabischen Dschinn zu bestimmen: W. R. Smiths Meinung (Rel. d. Semiten, 87 ff.), die Dschinn aus dem Totemismus zu erklären, ist von Wundt (Völkerps. 333) widerlegt worden: die Dschinn sind Dämonen, und die Motive ihrer Entstehung fallen daher jedenfalls nur teilweise, insofern nämlich der Begriff des Schutzgeistes hier herübergreift, mit den Totems zusammen (s. auch Kap. IV).

Wesen und der Natur der Dschinn zu erhalten. Was uns in dieser Hinsicht der Koran bietet, ist sehr dürftig.

Dschinn-Namen. — ʿIfrīt[1]).

Als ähnliche Klassen von Dämonen wie die Elfen, Riesen, Kobolde, Werwölfe usw., natürlich mit anderen Nuancen, sind die arabischen ʿIfrīte, Ghūlen, Marīde, Siʿlāt, 'Aluq usw. anzusprechen[2]). Von allen diesen Namen kommt allein ʿIfrīt einmal im Koran vor. Marīd wird als Epitheton der Schaitane gebraucht (S. 4, 117; 22, 3). Ein ʿIfrīt befindet sich im Hofstaat Salomos, der sich aus Dschinn, Menschen und Vögeln zusammensetzt (Su. 27, 39). Er wird ausdrücklich ein ʿIfrīt von den Dschinn genannt. ʿIfrīt muß also eine Klasse der Dschinn bezeichnen, wenn man nicht annehmen will, daß ʿIfrīt ein Eigenname ist, der erst später zum Gattungsnamen geworden ist. Für die letztere Annahme sind aber keine Belege vorhanden. Nach Wellhausen[3]) ist ʿIfrīt ein durch den Koran eingebürgerter Name. Von den Muslimen wird er stets als Gattungsname gebraucht. Jener ʿIfrīt aus Salomos Malaʾ erbietet sich, Salomo den Thron der Königin von Saba herbeizuschaffen, bevor er sich von seinem Platze erhebt. Das bedeutet, ehe Salomos Hofhaltung zu Ende ist. Er beteuert, daß er stark dafür und treu sei. Er hat also die Kraft, den Thron durch die Luft zu tragen, und ist ehrlich genug, daß er keine Edelsteine von diesem Throne stiehlt. Dieses Anerbieten genügt offenbar Salomo nicht und kommt daher nicht zur Ausführung. Diese Koranstelle hat vielleicht den Anlaß gegeben, die ʿIfrīte als die mächtigsten unter den Dschinn zu bezeichnen. Damiri[4]) erklärt ʿIfrīt als the most powerful and insolent of the demons. Zu dem letzteren Attribut gibt die Koranstelle keinen Anlaß. Die sagt uns nur, daß der ʿIfrīt eine Art Häuptling unter den Dschinn sein möchte, weil er sich am Hofe befindet[5]).

Wellhausen hatte früher[6]) ʿIfrīt mit den שעירים zusammengestellt. Ein haariger Waldteufel paßt aber nicht gut an einen Königshof. In seiner 2. Auflage sagt Wellhausen nur ganz allgemein von den Dschinn, daß sie haarige Wesen seien; das Haarige sei der Ausdruck des Tierischen an ihnen. In 1001 Nacht ist ʿIfrīt weiblich[7]). In Lanes Wörterbuch erscheint ʿIfrīt unter der Wurzel: ʿafara, das „in den Staub" werfen bedeutet.

---

[1]) Vgl. Duhm, S. 4f. und Kap. Naturdämonen s. u.

[2]) Ueber die nichtkoranischen Dschinn-Namen vgl. Freytag, Einl. 176; Wellh. 2/149; Lane 1001, Not. 15, Sitten, S. 256. f; über Ghulen: Damiri s. v. alghūl (480—8, auch 467), ferner Wellh., R. A. H. 1/135, 2/152, Lane, Sitten 39, Maride: Lane, Sitten 243, Geyer, Ueber dämonische Tiere, W. Z. K. M. VII, 239f., XVII. 301; Hammer-P., S. 15f.

[3]) R. A. H. 2/149.

[4]) Hayat al-Hayawan, Jay. II, 312—321.

[5]) Allenfalls könnte man die Frechheit des ʿIfrīts damit erklären, daß seine Rede Vermessenheit ist, weil Salomo eine rhetorische Frage gestellt hat. Das könnte aber nur in der Annahme geschehen, daß Salomo es selbst ist, der den Thron herbeischafft (s. u. Naturdämonen).

[6]) R. A. H. 1/152 u. Anm. 1. ʿIfrīt steht für ʿIfrijat und bedeutet haarig (Hudh. 227, 10), vgl. hebr. שעיר (hirsutus).

[7]) Lane, 1001 p. 77, Note 21.

Das Substantiv: ʿifr bedeutet den Eber, das Schwein, Ferkel. ʿAfrīt übersetzt Lane mit wicked, malignant, crafty or cunning, abominable, foul or evil, abounding in evil, strong or powerful, insolent and audacious in pride and in acts of rebellion or disobedience, who rolls his adversary in the dust. Aehnlich bedeutet ʿIfrīt sharp, vigorous and effective in an affair, exceeding the ordinary bounds therein, with craftiness or cunning and wickedness or malignity.

Diese Bedeutung stimmt besser mit dem ʿIfrīt an Salomos Hofe zusammen als diejenige, die sich aus der Gleichsetzung mit ʿifrijat ergibt: einer, der Haare oder Federn hinten am Hals hat, die sich sträuben können, wie beim Löwen oder Hahn[1]).

Der Name ʿIfrīt wird auch auf den Teufel angewendet. — Es wäre denkbar, daß Muhammed mit der Bezeichnung ʿIfrīt einen Ausdruck auf die Dschinn anwendet, der etwa von einem besonders kräftigen Menschen gebraucht wurde: stark wie ein Eber, Kraftkerl.

Von den Muslimen werden die ʿIfrīte mit Vorliebe als böse Dschinn angesehen. Man glaubt, daß sie sich durch ihre Macht und Bösartigkeit von den übrigen Dschinn unterscheiden, doch wird der Name auch auf gute Dschinn angewendet (Lane, Sitt. 34, 243). Die Bösartigkeit der ʿIfrīte läßt sich nicht aus dem Koran erklären, denn selbst wenn man annimmt, daß hier eine Vermengung mit den anderen dienstbaren Geistern Salomos, die auch Teufel genannt werden, vorliege, so fehlt doch auch bei diesen der Zug der Bösartigkeit.

Nach dem Glauben der heutigen Aegypter werden alte Gräber und dunkle Winkel der Tempel von ʿIfrīten bewohnt. Mit demselben Namen werden auch die Geister der Verstorbenen bezeichnet und man hat nicht geringe Furcht vor ihnen. Lane's Koch unterhält sich mit dem ʿIfrīt eines ermordeten türkischen Soldaten (Lane 38).

Aufenthaltsort der Dschinn.

Durch den Sternschnuppenmythos im Koran (s. u.) ist der Aufenthaltsort der koranischen Dämonen, wie auch der Dschinnmittelwesen, dahin umschrieben, daß sie ihren Sitz in der niederen Welt haben, unterhalb des sichtbaren Himmelsgewölbes. Nichts sagt, daß sie nur in den Luftregionen leben, wenn man das nicht in dem Sinne meint, daß die Luftregion ja bis herunter zur Erde reicht. Natürlich sind die Dämonen nicht wie die damaligen Menschen an die Erde gebunden, sie können sich aufschwingen bis zu den Grenzen des Himmels. Daß auf der Erde der besondere Aufenthaltsort der Dschinn die Wüste sei, spricht der Koran nicht aus. Wo Muhammed den Geistern gepredigt hat, erfahren wir nicht. Vermutlich ist es in der Wüste geschehen, die Dschinn kommen aber erst dahin, um seine Predigt zu hören. Eickmann (S. 38) schließt aus Su. 6, 70, daß der niedrigsten Klasse der Geister die Wüste als Be-

[1]) Grünb. 303 f. Die Kurgasse an Salomos Thron, deren Federn sich sträuben. Sollte Muhammed aus diesen Dschinn gemacht haben, und unter dem ʿIfrīt einer davon zu verstehen sein?

hausung angewiesen sei. Es ist aber an dieser Stelle von den Satanen die Rede, die einen Menschen in die Irre führen im Lande. Es sind hier bereits Mittelwesen an Stelle der Dämonen getreten; diese Art, die den Wanderer vom Wege abbringt, müssen wohl Wüstendämonen gewesen sein. Wir können daher nur feststellen, daß im Koran solche Wüstendämonen in den Satanen aufgegangen sind, aber ein Schluß auf den Aufenthaltsort der Geister läßt sich hier nicht ziehen. Daß es dort, wo es viel Wüste und Steppe gibt, naturgemäß auch viele Wüstendämonen geben muß, ist verständlich. Die Wüste mit ihrer Einsamkeit ist besonders dazu angetan, Furcht- und Schreckensaffekte auszulösen, und die Dämonen sind ja aus den Menschen herausprojizierte Affekte, die sich mit der Geistervorstellung verbunden haben. Das ist richtig, daß auch die koranischen Dschinn in naher Beziehung zur Wüste stehen — genau so wie die koranischen Menschen.

Ob man aber die Dschinn in ihrer Gesamtheit von den Wüstendämonen herleiten kann, ist zweifelhaft. Der Auffassung Wundts (V. Ps. S. 477), daß die arabischen Dschinn ursprünglich die echten Kinder der Wüste seien, und daß der Islam sie aus der Wüste heraus geholt habe, steht die Ansicht Smith's gegenüber, daß der Islam sie erst in die Wüste getrieben habe. Smith denkt mehr an eine Herkunft der Dschinn aus den Genii locorum, den Beʿālīm, die er auch in Arabien gefunden hat (Lect. III). Wellhausen berichtet von den Dschinn des Heidentums, daß sie nicht auf bestimmte Gebiete beschränkt seien. Sie erfüllen die ganze Welt mit ihrem Heer. Dasselbe gilt auch von den koranischen Dschinn. Von besonderen Lieblingsplätzen, wie sie die Dschinn des Heidentums haben, halbmythische, unzugängliche und unbekannte Gegenden, Kirchhöfe, Abtritte usw.[1]), erfahren wir nichts aus dem Koran.

IV. Himmels- und Schutzdämonen, Dschinnverehrung.

Die Dämonen lassen sich in verschiedene Arten einteilen je nach dem Wirkungskreise, der ihnen zugeschrieben wird. Es gibt:

1. Spukdämonen, die neckisch, selbst komisch sind,
2. Naturdämonen, Haus-, Erd-, Wasser-, Luftgeister, Bergdämonen, Einödengeister,
3. Krankheits- und Wahnsinnsdämonen,
4. Vegetationsdämonen,
5. Schutzgeister der Orte, Stände, Berufe,
6. Himmelsdämonen[2]) usw.

Die Dschinn sind nicht eine Dämonenart, so daß man sie etwa mit Wundt[3]) unter die Naturdämonen einordnen könnte, sondern unter den Dschinn gibt es schon im arabischen Heidentum Dämonen aller genannten Arten, wie Wellhausen nachweist[4]). Im Koran begegnen zum wenigsten

---

[1]) Wellh. 2/149ff.

[2]) Nach Wundt, Völkerpsych. 4, 1 S. 462.

[3]) a. a. O. 477.

[4]) R. A. H. 2/151—6. Die Schutzdämonen stellt er mit dem ägypt. Ka, dem pers. Ferver, dem lat. Genius u. d. Schutzengeln zusammen. Die Beziehung der

eine Reihe dieser Arten. Spukdämonen, Vegetationsdämonen und Totengeister kommen zwar nicht vor, wohl aber Schutzgeister, Himmelsdämonen, Wahnsinnsdämonen und Naturdämonen. Verwandlungsfähigkeit besitzen die Dämonen im Koran nicht[1]).

Während die im Koran auftretenden Naturdämonen, die Muhammed mit der Salomosage von den Juden übernommen hat, sich verhältnismäßig deutlich von den übrigen Dschinn abheben, und die Wahnsinnsdämonen keine umfangreiche Rolle spielen, — ist die Frage nach den Schutz- und Himmelsdämonen außerordentlich verquickt. Hat Muhammed wirklichen Dschinndienst zu bekämpfen, oder dient dieser Ausdruck nur dazu, den Götzendienst herabzusetzen? Wie verhält sich der Dschinndienst zum Engeldienst? Welche Formen hat der Dschinndienst, wenn es wirklich Dämonendienst war, angenommen?

Tatsächlicher Dschinndienst ist für das arabische Altertum bezeugt. Daß aber die Dschinnanbetung den Kern des arabischen Heidentums gebildet habe, ist entschieden zu viel behauptet[2]). Bei neugebrochenem Land, neuerbauten Häusern wurden Dschinnopfer gebracht[3]). Nach Bertholet[4]) sollen heutigen Tags noch die Beduinen den Geistern Ziegen opfern. Nach der Tradition hat Muhammed das Schlachten von Tieren für die Dschinn verbieten müssen[5]). Im gegenwärtigen Arabien wird das Blutsprengen geübt, um die Dämonen zu beschwichtigen[6]), damit sie nicht wegen Eingriffe in ihren Wohnsitz zürnen. Wir werden es in allen diesen Fällen, wenn auch nicht mit einem regelrechten Kultus, so doch mit einer kultusähnlichen Verehrung durch Opfer zu tun haben. Der Koran erwähnt keine Dschinnopfer mit ausdrücklichen Worten, aber der Nutzen, den die Dschinn von der Bundesgenossenschaft mit den Menschen gehabt haben (Su. 6, 128), kann kaum auf etwas anderes als Opfergenuß gedeutet werden[7]).

Um Schutzdämonen handelt es sich aber zweifellos dort, wo Menschen ihre Zuflucht bei den Leuten unter den Dschinn suchen (Su. 72, 6). Sie rufen diese an statt Allahs, wie es Su. 113, 1 befiehlt. Das ist eine gottesdienstliche Handlung. Ein solches Gebet richtet sich an den Genius loci, der damit als Schutzdämon anerkannt wird. Für diese Weise sind zahlreiche Belege aus dem heidnischen Altertum der Araber vorhanden. Von Abu Chuzaim wird folgendes Gebet berichtet: I take refuge with the chief (spirit of this place, nach der genauen Ueberlieferung: with the

Dschinn zu Bäumen u. Pflanzen s. S. 104, Anm. 3 das. Spukdämonen bei Lane, Sitten, 36. — Hier scheint der Einfluß der Schedim eine Rolle zu spielen.

1) Wundt, a. a. O. 479. — Ueber ihre proteischen Eigenschaften vgl. Lane, Sitten III, 43; S. 35 f.; bes. 1001 Nacht.

2) Sprenger.

3) W. R. Smith, Lect. III, 159; Doughty I, 136, II, 100, 198; Kremer, Studien S. 48; Abu ʿObeida ap. Damīrī I, 241; bei den Hebräern: Kittel, Altt. Wiss. 2/1912 S. 55 f.

4) Duhm, Böse Geister, S. 56.

5) Damiri, Jay. S. 474.

6) Wellh. a. a. O. 2/127.

7) Vgl. auch Damīrī, a. a. O. 451 ff. und Kap. Dschinnpredigt.

elder of this valley). Sale (bei Wherry) bringt nach Baidhawi dieses Gebet bei: I fly for refuge to the Lord of this valley, that he may defend me from the foolish of his people (zu Su. 72, 6)[1]. Wir können aber nicht mit Macdonald von der festen Lokalisierung der Dschinn und ihrer gewissermaßen göttlichen Stellung im alten Arabien reden[2], sondern es handelt sich doch nur um eine bestimmte Gruppe unter ihnen. Es sind auch nur gewisse Leute gewesen, die ihre Zuflucht bei den Dschinn suchten (Su. 72, 6).

Während es sich Su. 72, 6 um Schutzdämonen unter den Dschinn handelte, werden wir durch die folgenden Stellen auf Himmelsdämonen gewiesen. Wenn die Ungläubigen Allah die Dschinn zu „Gefährten" geben (Su. 6, 100), oder gar zwischen ihm und den Dschinn „Verwandtschaft" setzen (Su. 37, 158), so müssen diese nach ihrem Glauben droben bei Allah sein. Wenn (Su. 34, 39 f.) die Engel den Gedanken, daß sie göttliche Verehrung entgegengenommen hätten, von sich weisen, ihre vermutlichen Diener aber als Dschinnanbeter bezeichnen, die in der Mehrzahl an die Dschinn geglaubt haben, so werden wir ebenfalls auf Himmelsdämonen zu schließen haben, denn die sind am ehesten mit den Engeln zu verwechseln. Daß es sich hierbei um wirklich göttliche Verehrung handelt, zeigt Su. 6, 128, wo die Menschen 'Aulij ā', der Dschinn genannt werden. Das ist der gewöhnliche Ausdruck im Koran für die Verehrer göttlicher Wesen. Gegenstand der Anbetung sind aber wirkliche Dschinn, nicht etwa als solche bezeichnete Heidengötter. Nach Su. 6, 100 und 37, 158 kann mit dem Dschinndienst nicht Götzendienst gemeint sein, da dieser 6, 100 schon durch die angeblichen Söhne und Töchter Allahs gekennzeichnet ist, und in der 37. Sure die Frage der Anbetung von Töchtern Allahs schon vorher erledigt ist, ehe Muhammed auf die Dschinn zu sprechen kommt[3]. Jedenfalls gibt uns der Koran nicht das Recht, zu behaupten, daß Muhammed die arabischen Götter zu Dschinn mache. Ihm wird vorgeworfen, daß er sie zu einem Gotte mache (Su. 38, 4). Wohl aber gilt für den späteren Islam, was Goldziher[4] sagt: „Es ist von vornherein die Möglichkeit der Annahme nicht abzuweisen, daß nach einer in der Religionsgeschichte überaus häufigen Erscheinung heidnische Götter der Dschāhilijja zu Dschinnen und Schaytanen wurden"[5]. Die oben angezogenen Koranstellen laden ja geradezu dazu ein, diesen Schritt zu tun[6]. — Aber im Koran ist das noch nicht geschehen. Die Verwandtschaft, die die Mekkaner zwischen Allah und den Dschinn setzen (Su. 37, 158), läßt sich so erklären, daß sie nicht nur ihre Götter in eine Ebene mit Allah rücken,

[1] Macdonald, Enc. s. v. Dschinn. — Naturalem deum uniuscuiusque loci (Serv. Verg. G. I, 302), vgl. Nöldeke, Mo'allakat, I, 64, 78, II, 65. 89; Rob. Smith, Rel. d. Sem. übers. Stübe, S. 81 ff.

[2] a. a. O.

[3] Su. 19, 45 werden nicht, wie Goldziher, Abh. I, S. 112 sagt, die Heiden Dschinn-, sondern Satansanbeter genannt.

[4] Goldziher, Abh. I, 111; Halévy, Jahrb. Jerusalem, IV (1894), 11, vgl. Bucher, Revue des études juives XXVIII, 151.

[5] Rob. Smith, Lect. 1/113, 118; 2/120, 20; Grimme, Muh. II, 66.

[6] Beispiele s. Goldziher, a. a. O. 111 ff.

sondern auch ihre Himmelsdämonen in ein System mit Allah zusammenbringen. Daß die Heiden diese Dschinn für Engel, wenigstens teilweise, ausgegeben haben, erhellt aus Su. 34, 39 f. Aber aus der gleichen Stelle geht auch hervor, daß Muhammed einen scharfen Unterschied zwischen beiden Wesensgruppen machte [1]). Die Heiden mögen diesen Unterschied verwischt haben, Muhammed hat ein dogmatisches Interesse daran: die Engel machen Allah keine Konkurrenz, wohl aber die Dschinn.

Die Allah zugeschriebene Blutsverwandtschaft, nasab, mit den Dschinn ist dem Geiste des Koran gemäß leiblich, nicht nur geistig zu denken. Nasab bedeutet nach Su. 25, 56 und 23, 103 Blutsverwandtschaft. Muhammed denkt sich jedes Kindesverhältnis zu Gott leiblich, es ist nicht wohl anzunehmen, daß er hierin eine niederere Vorstellung als seine heidnischen Stammesgenossen hegte; er kannte ja auch das Heidentum aus eigener Erziehung. Es ist wenig wahrscheinlich, daß eine derartige Verwandtschaft zwischen Allah und den Dschinn schon vor Muhammed angenommen worden sei, eine solche zwischen Göttern mag bestanden haben; die Heiden sind aber wohl erst durch Muhammed veranlaßt worden, über das Verhältnis der von ihnen verehrten Dämonen zu Allah nachzudenken. Dann aber hatten sie ein praktisches Interesse daran; es handelte sich darum, durch diese Verwandtschaft [2]) ihre Dschinnverehrung zu legitimieren. An der Gleichheit der Art zwischen Allah und den Dschinn hat ihnen weniger gelegen. Diese „Verwandtschaft" gehört also einem unter Muhammeds Predigt zustandegekommenen Synkretismus an; wirkliche Dschinnverehrung bei den Arabern der koranischen Zeit ist aber somit durch den Koran belegt. Nöldeke [3]) sagt: Die Dämonen ware nnie der Gegenstand des Kultus im strengen Sinne des Wortes. Wir haben uns den Dienst der Dschinn so zu denken, daß ihre Anrufung nur in bestimmten Lagen geschah, und daß Dschinnopfer nur bei außerordentlichen Anlässen stattfanden [4]).

V. Naturdämonen.

Als Naturdämonen erscheinen die Dschinn im Koran in der Salomosage. Hier haben wir jüdische Entlehnung. Die jüdische Salomosage ist in zwei unter dem Namen „zweites Targum" bekannten jerusalemischen Bruchstücken zum Buche Esther zu finden [5]). Mit dieser Sage befaßt sich der Koran mehrmals, zweimal treten dabei Dschinn und zweimal an deren Stelle Schaitane in ihr auf. Eine dritte Stelle nimmt Bezug auf die

---

[1]) Gegen Sprenger, Leb. II, 239.

[2]) Buch. 2, 181: die heidnischen Quraisch behaupteten, die Engel seien die Töchter Allahs, die er mit den vornehmsten von den Dschinnfrauen gezeugt habe. Wellh. 2/24 Anm. 1 meint: so dachten sich die muslimischen Theologen in den Geist der alten Araber hinein. — Es werden in der Tat die Gedanken der alten Araber gewesen sein.

[3]) Enc. of Rel. a. Ethics, s. v. demons.

[4]) Die jüdische Parallele zu der Dschinnverehrung ist die Verehrung der Schedim; sie waren Gegenstand des Kultus im Zusammenhang mit Zauberei und Wahrsagerei. Es dürften ebenfalls Schutz- und Himmelsdämonen gewesen sein. — Die letztere Art im Buche Henoch 18, 15; 21, 3 ff.; 80, 6. (Duhm, bös. G. 62.).

[5]) Die aus den Gittim p. 68, a und b erhaltenen Fragmente: Targ. Koh. 2, 5; Exod. rabba c. 30 (Kohut, jüd. Ang. 81).

Schaitane. Die biblische Erzählung von der Königin von Saba (1. Kön. 10, 1—13; 2. Chr. 9, 1 ff.) ist bereits im Talmud sagenhaft ausgesponnen [1]).

Auf die Aufforderung Salomos an seine Mala', seinen Hofstaat, ihm den Thron der Königin von Saba herbeizuschaffen, meldet sich zunächst jener 'Ifrīt, dem die Tradition den Namen Dhaqwán oder Sachr gegeben hat (Baidh.); sein Anerbieten wird aber nicht angenommen. Ein „Schriftgelehrter" führt vielmehr dieses Werk nicht mit dämonischer, sondern der Kraft Allahs aus. Salomo bezeichnet das als eine Huld Allahs. Dieser Schriftgelehrte ist nach der Tradition der Vezir 'āsaf gewesen, der den unaussprechlichen Gottesnamen kannte [2]). Salomo läßt ihr den Thron unkenntlich machen und fragt die Königin, ob es ihr Thron sei. Sie gibt eine ausweichende Antwort. Da die Herbeischaffung des Thrones im letzten Grunde Allahs Werk ist, zeigt ihre Antwort, daß ihr Glaube nicht vollkommen ist (vgl. v. 42 b, 43) [3]). Sie wird schließlich aufgefordert, in die Burg zu treten. Den mit Glas getäfelten Hof hält sie für einen See, entblößt ihre Schenkel und will hindurchwaten. Als sie ihren Irrtum erkennt, bereut sie ihre Abgötterei und ergibt sich Allah, dem Herrn der Welten [4]).

Der dämonische Charakter des 'Ifrīten ist in der Salomosage schon etwas verwischt. Es handelt sich, wie geschlossen werden muß, um einen bekehrten Dschinn, ein anderer würde wohl nicht an Salomos Hofe in seiner Mala' geduldet worden sein. Allerdings besitzt er noch zauberhafte Kräfte, aber Salomo bedient sich seiner nicht, sondern des Zaubers in Allahs Namen. Wir können diesen 'Ifrīt schon zu den Dschinnmittelwesen rechnen.

In den anderen Salomosagen im Koran ist der dämonische Charakter der Dschinn viel stärker erhalten. Dort heißt es (Su. 34, 11), daß Salomo der Wind unterworfen war [5]). Von den Dschinn arbeiteten [6]) einige vor

---

1) Vgl. dazu Eisenmenger 355 f., 358, 1086; Gefrörer, Jahrh. 414 ff.; Geiger, Was hat usw. 182 f.; Wherry, Comm. z. Sure 27, 16—45; Grünbaum, Beiträge 198 ff., 211, 303 f.; Anm. 21, 352 und Neue B.; Scheftelowitz, D. altpers. R. 110; Wellh. 2/152; Grimm, D. Myth. 635; Ursp. d. Sprachen, p. 19; Pocock, Spec. 59.

2) Sachr heißt der 'Ifrīt nach Ibn 'Abbas, er wird auch (Wahb) Kawdha genannt (Damīrī, a. a. O. s. v. 'Ifrit). — Der Vezir heißt 'Āsaf b. Barachiya (Jelalein). — Nach anderen hat diese Tat Chidr oder Gabriel, oder sonst ein Engel ausgeführt. Sale b. Wherry, Baidh. Jelalein. z. St. — Nach Qatāda läßt S. den Thron herbeischaffen, um von ihm Besitz zu ergreifen, ehe der Islam die Bilqis schützt, — nach Ibn Zaid, um zu zeigen, wie große Macht ihm Gott verliehen habe.

3) Nach Damīrī hat Salomo aus ihrer ausweichenden Antwort ihren vollkommenen Verstand erkannt, — andere sagen, sie sei verwirrt gewesen.

4) Unter dem Glas soll fließendes Wasser mit Fischen gewesen sein (Baidh.). — Nach Sale hatte Salome gehört, daß Bilqis Beine und Füße hätte, haarig wie ein Esel, dem wollte er auf den Grund kommen. — Die Sage von dem Glassee knüpft wohl an das eherne Meer Salomos an (1. Kö. 7, 23 ff.).

5) Der Wind trägt den grünseidenen Teppich Salomos mitsamt dem Thron und seinem ganzen Heer, wohin Salomo will. In seiner Stärke hängt er von Salomos Willen ab. (Wherry zu 17, 16 ff.; 21, 81; 27, 20). Es kann auch an die Wirbelwinde gedacht werden, in denen die Araber Dschinn sahen. W. R. Smith 134: see the lexx. and also Jahiz as cited by Vloten Vienna Or. J. — Wirbel-

ihm mit der Erlaubnis seines Herrn, und „wer von ihnen von unserem Befehl abwich, dem gaben wir von der Strafe der ‚Flamme' zu schmecken". Eine Quelle geschmolzenen Messings floß für ihn. Die Dschinn arbeiteten für ihn, was er wollte, an Hallen, Bildnissen [1]), Schüsseln gleich Wassertrögen [2]) und feststehende Töpfe. In den Parallelstellen zu Su. 34, 11 heißen die Salomo dienstbaren Geister nicht Dschinn, sondern Schaitane. Voran geht auch hier (Su. 38, 35 ff.), daß ihm der Wind dienstbar wurde. Dazu kommen nun die Satane, alle die Erbauer und Taucher und andere gebunden in Fesseln. Ebenso heißt es auch Su. 21, 81 f.: Salomo machten wir die Windsbraut dienstbar — hier ist die Beziehung auf die Anm. 5 S. 19 berichtete Art Salomos zu reisen kaum zu umgehen [3]) — und einige Satane, die für ihn (nach Perlen) tauchten und Werke außer diesen wirkten, und wir hüteten sie. Die Arbeiten der Dschinn in Sure 34 gehen letzlich auf 1. Kö. 7, 13 ff. zurück. Die Werke Hirams von Tyrus werden den Geistern zugeschrieben. Dieser Erzschmied verfertigte kunstvolle Säulen, das eherne Meer mit allerlei Bildnissen, fahrbare verzierte Becken, Töpfe, Schaufeln, Sprengschalen. Daß Salomo die Geister dienstbar waren, erzählt bereits die jüdische Sage. Hier wird diese Herrschaft Salomos über die Geister mit dem Tempelbau in Verbindung gebracht [4]). An zwei Stellen heißt es auch, daß die Engel beim Bau mitgeholfen haben [5]). Das Tauchen nach Perlen und Edelsteinen erzählt Tabari von den persischen Divs, die Dschemschīd (Yima) dazu und Thermen zu bauen gezwungen habe, wie überhaupt Züge der Sagengestalt Salomos auf die Yimasage übertragen worden sind [6]).

In diesen Stellen erscheinen die Dschinn bezw. Schaitane unsern germanischen Zwergen ähnlich, also als Naturdämonen. Diese Naturdämonen sind dem Menschen dienstbar gemacht, sie müssen in Fesseln dienen (Su. 38). Sie werden in strengem Gehorsam gehalten (Su. 34). Daß es eigentlich dem Islam widerspricht, daß sich Salomo der Künste der Geister bedient, fühlt Muhammed heraus und gleicht den Widerspruch

---

winde werden auch als Kämpfe der Dschinn angesehen; s. Smith, S. 134, Anm. 1; s. Anm. 3.

[6]) Im Targum, Midrasch Koheleth und Jalkut zu Koh. 2, 4 ff. wird erzählt, daß Salomo die Geister dienstbar waren. — Grünbaum, a. a. O. 202.

[1]) 1. Kö. 7, 25. 29. 36. 44. Es sollen nach anderen Bildnisse von Propheten und Engeln, oder 2 Löwen und 2 Adler an seinem Thron gewesen sein. Baidh., Wherry, Sale.

[2]) 1. Kö. 7, 27 ff. — Die jüdische Sage berichtet von Fischbehältern, auch von den Salomonischen Bädern, die von den Schedim errichtet und geheizt wurden. (Midr. Koheleth 2, 8; Jalkut Kohel. § 965; Ges. thes. s. v. שִׁדָּה p. 1365 a. Grünbaum, S. 214.

[3]) Rīḥ ʿāṣifa, die Windsbraut. Die Windsbraut, zaubaʿa, und Fata morgana, chaitaʿūr, sind Dämonen, Wellh. 2/151, vgl. Ps. 104, 4. — Man kann auch daran denken, daß Muhammed unter den Ruchim, die in der jüdischen Sage neben den Lilim und Schedim aufgeführt werden, sich rīḥ gedacht habe.

[4]) Grünbaum, 204; Schemoth R. 52; Bamidbar R. 14; Jalkut Kön. § 182; M. Schirhaschirim 1, 1.

[5]) Bamidbar R. s. 14 und M. Schirhasch. 1, 1.

[6]) Trad. Zotenberg I, p. 102; Firdusi, ed. Mohl I, 50; Grünbaum S. 214; vgl. Scheftelowitz 110.

damit aus, daß er hinzufügt: die Dschinn arbeiteten „mit der Erlaubnis seines Herrn“, also Allahs (Su. 34, 11). Sie sind nicht selbständige Dämonen, sondern Allah zu Gehorsam verpflichtet, und damit sind sie im Uebergange zu Mittelwesen begriffen. Muhammed zieht selbst die Konsequenz und nennt sie schließlich Schaitane, ohne sie freilich dadurch ihres dämonischen Charakters völlig zu entkleiden, denn außer dem, daß sie durch ihre Ketten als böse Geister ausgewiesen sind, haben sie gar nichts Teuflisches an sich. Und auch diese Fesselung läßt sich aus ihrem Charakter als Naturdämonen voll erklären. Die gefesselten Naturkräfte sind den Menschen nützlich, aber die entfesselten sind ihm verderblich.

Auf diese Erklärung weist uns auch die Sage von Salomos Tod (Su. 34, 13). „Als wir den Tod für Salomo beschlossen, zeigte den Dschinn nichts seinen Tod an als ein Wurm, der seinen Stab zerfraß. Und als er hinstürzte, erkannten die Dschinn, daß, wenn sie das Verborgene gekannt hätten, sie nicht in ihrer schändenden Strafe zu verweilen gebraucht hätten.“ Mit der schändenden Strafe ist die Dienstbarkeit unter einem sterblichen Menschen gemeint. Die Naturkräfte sind durch menschliche Künste und Listen gebändigt, kennten sie die wahre Natur ihrer Bezwinger, so hätten sie vielmehr Macht über diese. Der besondere muslimische Zug an dieser Sage ist der, daß Gott diese Naturdämonen dienstbar gemacht hat und sie für Salomo in strenger Zucht hält. — Diese Koranstelle fußt auf folgender Sage: Salomo stirbt vor Fertigstellung des Tempels. Er bittet Gott, daß sein Tod den Dschinn bis zur Vollendung des Tempels verheimlicht werden möchte. Salomo stirbt stehend auf seinen Stab gestützt, die Dschinn halten ihn für lebend, bis nach Jahresfrist ein Wurm den Stab zerfrißt und Salomo umstürzt. (Wherry, Sale nach den Kommentatoren.) Man hat den Wurm, der Salomos Stab zerfrißt, für den Schamir der jüdischen Sage ansehen wollen [1]). Aber das Geschäft des Schamir bestand darin, Steine zu spalten, auch gehört er nach einigen Fassungen der Sage dem Pflanzenreich an. Es sind zu viel Bedenken da, ihn mit dem Schamir gleichzusetzen.

Was für eine Gestalt zur Bestrafung Salomos auf seinen Thron gesetzt wurde, führt der Koran nicht aus (Su. 38, 33). Die jüdische Sage wird hier vorausgesetzt. Der biblische Anknüpfungspunkt ist 1. Kön. 11, 6: „Salomo tat, was dem Herrn übel gefiel“ (Eisenmenger). Nach der talmudischen Darstellung ist der Dämon, der Salomos Thron einnimmt, Aschmadai. Hier ist aber die von diesem herbeigeführte Katastrophe keine vorübergehende: Salomo lebt, auch nachdem er seinen Platz wieder ein-

[1]) Vgl. Eisenmenger, 350 ff.; Gittin 68, col. 1, 2; Traktat Sota f. 48, 2; Pirke aboth 5, c. fol. 30, 1; über die Art und Beschaffung des Schamir — Sota 48, 1. — Ferner Kimchi in loc. Baxt. Lex. Talm. p. 2456; Grünbaum 204, 211 ff. Der Schamir gehört sowohl dem Pflanzen- als dem Mineralreich an. Die Vorstellung, daß der Schamir ein Wurm sei, findet sich, wie Cassel nachweist, nicht im Talmud, sondern erst in späteren Schriften. Der Vogel תרנגול ברא, der das Wunderkraut besitzt, ist nach Grünbaum der Wiedehopf. In der Umgestaltung der Schamirsage bei den Arabern, wie sie von Qazwīnī (ed. Wüstenfeld I, 218) und in Weil's biblischen Legenden, p. 236 ff., erzählt wird, kommt der Wiedehopf nicht vor. Der Dämon heißt Ṣachr. (Vgl. die ʿIfrītsage.)

genommen hat, in beständiger Dämonenfurcht[1]). Den Anlaß zu seiner Bestrafung gibt seine Selbstüberhebung. אשמדיי, der König der Schedim, wird von Gott beauftragt, sich auf Salomos Thron zu setzen. Er überlistet den König, setzt sich in den Besitz seines Siegelringes und schleudert Salomo 400 Parasangen weit. Durch sein faunisches Verhalten gegenüber den Frauen Salomos, besonders weil er die Bathseba, Salomos Mutter, begehrt, verrät er sich. Er wird überwältigt, aber nicht getötet[2]). — Aehnlich wie in der Sage von Kaiser Jovinian in den Gestis Romanorum (c. 59) wird im jerusalemischen Talmud ein Engel (Schutzengel) auf Salomos Thron gesetzt[3]). Nach der muslimischen Fassung der Sage wird Salomo bestraft, weil er der Tochter des Sidonierkönigs Jirada, seiner Favoritin, ein Bild ihres Vaters hat durch die Teufel machen lassen, das diese anbetet. Der Teufel Ṣachr kommt in Salomos Gestalt zu dessen Siegelbewahrerin, Amina, nimmt den Ring und setzt sich auf den Thron. Salomo wird Bettler, ebenfalls in seiner Gestalt verwandelt. Nach vierzig Tagen fliegt der Teufel fort und wirft das Siegel ins Meer. Der Ring wird nach dem Polykratesmotiv wieder gefunden. Der Teufel wird mit einem großen Stein um den Hals in den See Tiberias geworfen. Dieser letztere Zug der Sage dürfte aus den Evangelien genommen sein. Feststellen läßt sich das eine, daß Muhammed nicht an die talmudische Gestalt der Sage anknüpft, die Salomo nicht besonders günstig gestimmt ist (vgl. Grünbaum), sondern mehr an die halachische, die Salomo verherrlicht. In der talmudischen Form verliert er auch die Herrschaft über die Geister durch Aschmadai, während er sie in der koranischen erst nach diesem Ereignis erlangt[4]).

Die Dämonen in der Salomosage sind ihrem Ursprung nach ausländisches Gut. Einen Rückschluß auf das arabische Heidentum erlauben sie nicht. Wir können aber an ihnen eine deutliche Ueberarbeitung nach zwei Richtungen feststellen. Die dienstbaren Dschinn gehen in die Teufel über. Hier hat das Judentum bereits vorgearbeitet[5]), denn auch dort

---

[1]) Grünbaum, 215; vgl. zur talmudischen Sage Sanh. 20 b; Talm. en Jacob, Part. II; Midr. Jalkut zu 1. Kö. 6, § 182; Gittin 68, 2; Emek hammelech fol. 14, col. 4. Fol. 15, 1. Die ganze romanhaft ausgeschmückte Sage bringt Eisenmenger S. 356 ff.

[2]) Grünbaum, 223; Handschrift der Münchner Staatsbibliothek, Cod. 222. — Ueber die Verschiedenheit zwischen dem talmudischen Aschamdai, dem Asmodaeus und Aeshma s. Grünbaum, 216 gegen Kohut. Aschmadai verhält sich in der talmudischen Sage ähnlich wie der Begleiter des Mose im Koran (Su. 18, 59 ff.).

[3]) T. jerus. Sanh. II, 6; Pesikta d. R. Kahna sect. 27, p. 169 ed. Buber und an anderen dort angegebenen Stellen, anknüpfend an Koheleth 2, 2. — Der Tauschkönig für einen Tag ist ein altbabylonischer Brauch, der in den römischen Saturnalien wiedergefunden werden kann. (B. Meißner, Könige Babyloniens und Assyriens.) Es wäre möglich, daß dieses Sagenmotiv hier hereinspielt.

[4]) Der Name Salomos wird noch in Verbindung mit Hārūt und Mārūt genannt (Su. 2, 96), s. darüber unter „Versuchungsengel".

[5]) Der Talmud hat in der Salomosage שיד und nicht שטן, vgl. Emek hamm. fol. 147, 1: שידים ורוחים ולילים. Die Geister, die die großen Bausteine zum Bau des Tempels herbeibringen, heißen הרוחות, Midr. Schir. hasch. rabba (vgl. noch Bamidbar r. Par. 11, fol. 199, col. 3; Schemoth r. Par. 15, fol. 108, 2). Eisenm. S. 354 f. Doch macht der Talmud keinen strengen Unterschied zwischen beiden Geisterarten.

werden beide Arten schon gleichgesetzt. Die Dämonen aber an Salomos Hofe sind der Ordnung der Dschinnmittelwesen ganz nahe gerückt. Von den Dschinnheeren Salomos können wir uns kein Bild machen, sie werden eben nur genannt.

VI. Wahnsinnsdämonen.

Der Besessene, Verrückte, Narr wird in den frühmekkanischen Suren mit madschnūn bezeichnet. (So 68, 2. 51; 15, 6; 52, 29; 81, 22, zusammengestellt mit Kāhin; 37, 35 spricht von einem besessenen Schāʿir; in einer älteren spätmekkanischen Sure 44, 13). Hier handelt es sich um den erhobenen und zurückgewiesenen Vorwurf, daß Muhammed besessen sei. Er tröstet sich damit, daß dieser Vorwurf schon Noah (Su. 54, 9) und Mose von Pharao gemacht worden sei (51, 39 und 26, 26, letztere Sure spätmekkanisch). Zur Erklärung dieses Ausdruckes könnte die Bedeutung von Dschinn: „Bedeckung" in Betracht kommen, so daß sich etwa aus der Bedeutung: (leiblich) umnachtet unmittelbar die übertragene: geistig umnachtet entwickelt hätte. Die Ausführungen Wellhausens[1]) lassen aber auf Wahnsinnsdämonen schließen. Der Sitz des Dämonen wäre dann in dem Besessenen. Am meisten Aehnlichkeit mit dieser Vorstellung hat im Neuen Testament Luc. 7, 33, wo Johannes, dem Täufer, vorgeworfen wird: *δαιμόνιον ἔχει* (vgl. Matth. 11, 18). Hier wird sein asketisches Verhalten mit dieser Rede belegt. (Der gleiche Vorwurf gegen Jesus Joh. 7, 20; 8, 48. 49. 52; 10, 20.) — In den spätmekkanischen Suren gebraucht Muhammed für besessen einen anderen Ausdruck, bihi min dschinnatin oder bihi dschinnatun (Su. 34, 45; 7, 183 und 34, 8; 23, 72). Auch Noah wird von seinen Gegnern in dieser Weise bezeichnet (Su. 23, 25; 54, 9). Dschinna ist nach Lane sowohl Synonym von dschinn als auch von dschunūn, Besessenheit, Tollheit, Verrücktheit. Dschinna bedeutet an einer Stelle, im Koran Su. 37, 158, die Geister, ohne daß hier eine Beziehung auf Besessenheit vorläge. Wenn Muhammed vom Vorwurf der Besessenheit spricht, gebraucht er nie das Wort dschinn. Das möchte doch einen Grund haben. Es wird wohl anzunehmen sein, daß die Dschinnvorstellung in dem Begriffe der Besessenheit verblaßt war, so wie in unserm deutschen Begriffe die Teufelsvorstellung, daß also dschinna mit Ausnahme von S. 37, 158 einen abstrakten Begriff unter sich faßt.

Es liegt aus verschiedenen Gründen der Gedanke nahe, man müsse den Ausdruck: bihi dschinnatun nicht zu madschnūn stellen und nicht auf Verrücktheit, sondern auf Inspiration deuten. Es wäre zu erwarten, daß dann dieser Ausdruck gerade in den frühesten Suren gebraucht worden wäre, da Muhammed selbst zuerst gefürchtet haben soll, daß er es nicht mit einem Engel, sondern mit einem Dschinn zu tun habe. Das ist aber gerade nicht der Fall. Die Meinung Eickmanns, daß Muhammed mit

---

[1]) R. A. H. 2/156; Damīrī, a. a. O. 448: Madschnūn ist abzuleiten von dschunna, he was or became possessed by a devil or demon; hence bereft of reason, or mad, insane, unsound in mind or intellect, or wanting therein. (Lane, Lex.) Dieses Verbum würde dann wieder von dschinn abzuleiten sein.

der Abweisung des Vorwurfs der Besessenheit sagen wolle, seine Inspiration stamme nicht von einem Dschinn, sondern von einem Engel, geht wohl von Su. 81, 17, der Erscheinung des „edlen Gesandten" aus. Dort wird mit dem Hinweis auf die Vision zurückgewiesen, daß Muhammeds Offenbarung das Wort eines gesteinigten Satans sei (v. 25). Zwar sagt Muhammed auch hier, daß er kein Madschnūn sei (v. 22), doch zeigt v. 25, daß damit nicht wohl eine Inspiration durch die Dschinn gemeint sein könne. Falsche Inspiration ist das Werk der Satane. Also wird himmlische Offenbarung teuflischer gegenübergestellt, wie auch aus Su. 26, 210 ff. hervorgeht. „Der Koran ist nicht Satanswerk. Nicht stiegen die Satane mit ihm herab. Nicht gebührt es sich für sie und nicht vermögen sie es. Denn, wahrlich, sie sind vom Hören ferne. — Aber: soll ich euch von denen künden, auf welche die Satane herabsteigen? (Tanazzalu, das gleiche Wort wie bei den Koranoffenbarungen!) Hernieder steigen sie auf jeden sündigen Lügner. Sie teilen das Gehörte mit, doch die meisten von ihnen lügen." Wie bei der Offenbarung des Korans die Engel, so sind bei den Offenbarungen, die Muhammeds Gegner empfangen, die Satane am Werke. Mit den sündigen Lügnern sind die Gegner gemeint. Aber das ist nicht so gedacht, als ob etwa jeder seinen eigenen Satan hätte. Diese Satane bringen das am Himmel Erlauschte ihren Genossen; den meisten steht nicht einmal diese Quelle zur Verfügung. Mit den am Himmel aufgeschnappten Wahrheitsbrocken wird erklärt, warum jene Gegner nicht lauter Lügen sagen, sondern bisweilen auch Wahrheit verkündigen [1]). — Sonst aber ist die Alternative: Besessenheit, so daß Muhammeds Predigt keine Glaubwürdigkeit verdiente, — oder wirkliche Inspiration, die diesen Anspruch zu erheben volle Berechtigung hat. Die Frage der Krankheitserscheinungen bei Muhammed gehört nur sehr mittelbar hierher [2]). Seine Gegner haben nie auf seine Paroxismen Bezug genommen. Wenn sie ihm Besessenheit vorwerfen, wollen sie nur seine Glaubwürdigkeit anzweifeln. Dieser Vorwurf heißt, sie zeihen ihn der Lüge.

Goldziher [3]) führt den Nachweis, daß die alten Araber die Erweckung poetischer Begabung in Verbindung mit der Einwirkung der Dschinn auf den zum Dichter bestimmten Menschen gesetzt haben. „Wenig unmittelbare Daten besitzen wir aber aus der Epoche des Ausgangs der Dschāhilijja, das meiste ist aus muhammedanischer Zeit überliefert. Auf der Stufe der Entwicklung, auf der die uns überkommene Ueberlieferung steht", wird unter dem Dschinn des Dichters etwa das verstanden, was wir die Muse des Dichters nennen. „Es wird lediglich die Tätigkeit des Dichters als Künstler in Betracht gezogen. Noch zu Beginn des Islam scheint aber die Anschauung bestanden zu haben, daß nur ein bestimmter Kreis von Dichtungen mit dem Einfluß der Dschinn in Verbindung zu bringen sei. Die Einwirkung der Dschinn gilt nicht der künstlerischen Hervorbringung, sondern der Person des Dichters. Der Schāʿir ist ein

1) Auch Propheten sind der Einflüsterung Satans ausgesetzt. Su. 22, 51; Gesch. von Allat usw., Wherry zu Su. 22, 51.
2) Nöldeke, Gesch. d. Koran, S. 18.
3) Abh. I, S. 1 ff.

„Wissender" im Sinne des synonymen Ausdrucks ʿArrāf im Arabischen, Jiddeōnī im Hebräischen." Er steht in einer Reihe mit dem Kāhin, wird zum Orakel seines Stammes, besitzt die Fetischkraft des Wortes [1]), die sich besonders im Hidschā', im Fluch, äußert (vgl. Bileam). — Goldziher sagt nun (l. c.): „Die Behauptung Muhammeds, seine Offenbarungen durch die persönliche Vermittlung überirdischer Mächte zu erhalten, wurde zunächst durch das Bedürfnis hervorgerufen, den Dschinn der Heiden durch verwandte, an die jüdisch-christlichen Anschauungen anklingende Vorgänge zu ersetzen". — In erster Linie hat aber doch wohl die persönliche Ueberzeugung Muhammeds gestanden, daß seine Offenbarungen tatsächlich aus göttlicher Quelle stammten. Dazu kommt, daß offenbar die Schāʿire und Kāhine zu seiner Zeit sich nicht besonders hohen Ansehens erfreuten. Ihr Einfluß und ihre Geltung sind, wohl auch infolge des Eindringens des Juden- und Christentums, schon gebrochen gewesen, wie aus der im Koran ersichtlichen Stellung auch der Gegner Muhammeds zu solchen Leuten hervorgeht. Ein Schāʿir oder Kāhin zu sein, erhöhte nicht die Glaubwürdigkeit eines Mannes, sondern setzte sie herab. Wenn Muhammed von sich sagt (Su. 52, 29), er sei kein Kāhin und nicht besessen, oder (Su. 37, 35) er sei kein besessener Schāʿir, oder, wenn Mose ein Zauberer oder Besessener genannt wird (Su. 51, 39) — so haben wir nicht von hier aus auf eine Bedeutung von madschnūn-inspiriert zu schließen —, sondern darauf, daß die Kāhine und Schāʿire ebensowenig ernst genommen wurden wie die Besessenen, Verrückten, Narren. Dem Vorwurf der Besessenheit, bihi min dschinnatin, gegenüber stellt Muhammed die Beteuerung seiner Wahrheit (Su. 23, 72), oder die Behauptung, daß er nur ein Warner sei (7, 183; 34, 45). Besessenheit ist der Lügenhaftigkeit gleichwertig (34, 8). Muhammed will ernst genommen sein, deswegen erklärt er, mit lauter solchen anormalen Zuständen nichts zu tun zu haben. — Die von Goldziher beschriebene Vorstellung von inspirierenden Dschinn dürfte in der Zeit des ausgehenden Heidentums nicht mehr voll in Kraft gewesen sein.

Stellt man die Sternschnuppengeschichte, soweit sie von den Dschinn erzählt wird (Su. 72), zu „madschnūn" und „bihi min dschinnatin", so könnte man meinen, von hier aus unsere Feststellung widerlegen und auf einen Glauben der Araber zu Muhammeds Zeit an Dschinninspiration schließen zu können. Nun kann aber die Tendenz dieses Mythos [2]) keine andere sein, als die Unwissenheit der Dschinn um himmlische Dinge darzulegen. Dann müßten aber gerade die Gegner Muhammeds die von den Dschinn inspirierten Kāhine und Schāʿire voll anerkannt haben, wenn sie an eine Dschinninspiration geglaubt hätten, die Muhammed zu widerlegen für notwendig befunden hätte. Sie schätzten aber gerade jene Leute so niedrig ein, daß Muhammed gezwungen war, so weit wie möglich von ihnen abzurücken. Das Dilemma ist dadurch zu lösen: Muhammed will mit diesem Mythos nicht den Glauben an Dschinninspiration, sondern die Dschinnverehrung abweisen. Die Dschinn können ihren Anbetern nicht

---

[1]) Lippert, Gesch. des Priestertums, II, 373.
[2]) s. Kap. VII.

helfen, weil sie kein Wissen haben (Su. 72, 10). Davon, daß ein Dschinn beim Lauschen am Himmel etwas aufschnappt, wie dort, wo der gleiche Mythos von den Satanen erzählt wird, ist in Sure 72 nicht die Rede. Wir können also Sprenger[1]) nicht zustimmen, wenn er sagt: „Es kam Muhammed gar nicht in den Sinn, den Kāhinen (übrigens nennt Muhammed Su. 26, 224 f. nur die Schāʿire) eine Art Inspiration abzusprechen". Der Sternschnuppenmythos läßt sich für diese Behauptung nicht in Anspruch nehmen, und „madschnūn" und „bihi dschinnatun" wird nur auf Muhammed und die von ihm als wahre Propheten angesehenen Männer angewendet, und zwar von Seiten ihrer Gegner; der Dschinn, der nach Meinung der Araber von Muhammed Besitz ergriffen haben soll, ist sicher kein verehrungswürdiger. Im Koran ist der Gegensatz zur wahren Inspiration die durch Schaitane. Daß diese Vorstellung an eine alte von einer wirklichen Dschinninspiration anknüpft, die aber in Muhammeds Zeit verblaßt war, kann angenommen werden. Für die Vorstellung von der Teufelsinspiration war durch die Geringschätzung, die man den Kāhinen und Schāʿiren später entgegenbrachte, der Boden bereitet, und auch dadurch, daß in der Dschāhilijja Schaitan und Dschinn schon nahezu gleichgesetzt worden waren. Wenn Wellhausen[2]) sagt: „Man sieht, daß die Muslim an dem übernatürlichen Ursprung der heidnischen Weissagungen nicht im entferntesten zweifelten", so hat er im Hinblick auf die von Muhammed gelehrte Teufelsinspiration recht. Aber er denkt doch vielmehr an eine durch Dschinn. Die kennt der Koran nicht, und Muhammed sucht mit der teuflischen Inspiration weniger zu erklären, als seine Gegner herunterzusetzen. — Wenn später[3]) die Offenbarung Muhammeds durch den Rūḥ al-Quds mit Attributen ausgestattet wird, die dem Kreis des alten Dschinnglaubens angehören, so wird über die Vorstellung am Ausgange der Dschāhilijja zurückgegriffen in eine Zeit, in der Kāhine und Schāʿire um ihres Verkehrs willen mit den Dschinn in Ansehen standen.

Soweit also in den Ausdrücken: madschnūn und bihi dschinnatun die Dschinnvorstellung noch lebendig ist, haben wir nur an Wahnsinnsdämonen zu denken. Es ist aber eine andere Art als die Dämonen der Evangelien. Von der Besessenheit kommt nur die milde Form in Betracht, daß bei einem sonst normalen Menschen die Gedanken und die Rede in Verwirrung geraten ist, daß er wirres Zeug redet (s. u.). Daß Muhammed dieser Vorwurf gemacht wird, hat eine Parallele in dem ähnlichen Vorwurf gegen Jesus (Mc. 3, 21—30) und Paulus (Act. 26; 21 ff.).

Die Strafe für die Wucherer, die im Jenseits vom Satan geschlagen werden (Su. 2, 276), ist nicht auf Wahnsinn sondern auf Aussatz zu deuten. — Im arabischen Heidentum[4]) ist der Wahnsinn die gewöhnliche Strafe für Beleidigung unsichtbarer Mächte, er hat oft Entrückung in die

---

[1]) Sprenger, Leben Moh. S. 244.
[2]) Wellh., 2/138.
[3]) Goldz., Abh. I, 4 ff.
[4]) Wellh., 2/156.

Wüste zur Folge. Im Koran ist diese Anschauung an einer Stelle zu finden. Su. 6, 70 werden die Ungläubigen einem Irrsinnigen verglichen. Die Satane haben ihn betört, daß er verwirrt im Lande irrt, und der Zuruf seiner Freunde vergeblich ist. Das ist kein gewöhnlicher Madschnūn, sondern ein Irrsinniger. Wirklicher Irrsinn ist somit nach der Anschauung des Koran nicht das Werk der Dschinn, sondern der Schaitane, und zwar nicht der Schaitane als Dämonen, sondern als Mittelwesen. Denn die Wendung in der angezogenen Stelle ist ganz religiös. (Entlehnung von den Christen?)

Außer gegen den Vorwurf, ein Madschnūn zu sein, hatte sich Muhammed noch dagegen zu verteidigen, ein Schāʿir, oder ein Kāhin, oder ein Sāḥir, ein Zauberer, zu sein. Hier handelt es sich im Grunde um die Frage, ob Muhammed auf göttlicher Eingebung fußt oder, ob er aus eigener Machtvollkommenheit redet, weniger um die Alternative: inspiriert oder besessen?

Ueber die Schāʿire gibt Muhammed sein eigenes Urteil Sure 26, 224 ff., das sich mit dem seiner Gegner, die ihn selbst einen solchen Dichter nennen, um ihn herabzusetzen, völlig deckt. Er legt die gleiche Geringschätzung über sie an den Tag. Diese Schāʿire sind verrückt: „Schaust du nicht, wie sie in jedem Wadi verstört umherlaufen? Ihnen folgen die Irrenden. Sie sind Lügner; sie sprechen, was sie nicht tun". Ihre Rede steht nicht im Einklang mit ihrem Handeln, das nimmt dem, was sie etwa Richtiges sagen, den Wert[1]). Muhammed kennt allerdings auch gläubige Schāʿire. Nach Nöldeke hat er die Worte über diese hinzugesetzt, weil ihm die Dichter Ḥassān, ʿAbdallāh und Kaʿb b. Mālik wegen dieser Koranstelle Vorwürfe gemacht haben. Das wird in der medinischen Zeit gewesen sein, als Muhammed nicht mehr nötig hatte, möglichst weit von den Dichtern abzurücken. — Man wird die teuflische Inspiration, Su. 26, 210 ff., wohl auch auf die Dichter in V. 224, zu beziehen haben, obwohl der Zusammenhang ziemlich lose ist. Diese teuflische Inspiration hat Muhammed nicht aus dem arabischen Heidentum übernommen, denn dort stand jedem Schāʿir nur ein Geist und zwar ein Dschinn gegenüber, abgesehen davon, daß, wie wir feststellten, eine solche Vorstellung zu Muhammeds Zeit kaum mehr blühte. Dagegen ist die Anschauung, daß andere Religionen ihre Offenbarung dem Teufel verdanken, als christlich bekannt. Auch der Mythos vom Lauschen kann nicht aus dem arabischen Heidentum stammen. — Die Einflüsterungen Satans in Su. 114, 6 kann man nicht wohl als Inspiration fassen. Auch die Frage Muhammeds an die Ungläubigen, ob sie eine Leiter haben, auf der sie am Himmel lauschen können, ist nur Spott. Er fordert den Lauscher unter den Ungläubigen auf, „offenkundige Vollmacht zu bringen" (Su. 52, 38). Auch Muhammeds Gegner wenden auf ihn diesen Spott an (6, 35). Diese Stellen fußen wohl auf Hiob 15, 8. — Von teuflischen Eingebungen ist dagegen Su. 6, 112, 121 die Rede: „also haben wir jedem Propheten einen

---

[1]) Nach Goldziher verspottet Muh. die feindlichen Dichter, daß sie ihre Drohungen nicht ausführen können.

Feind gegeben, die Satane der Menschen und der Dschinn (die Dschinn natürlich hier als Parallelwesen der Menschen), einer gibt dem andern prunkende Rede ein zum Trug". — Die Satane geben ihren Freunden ein, mit den Gläubigen zu streiten (vgl. auch 81, 25)[1]).

Anders ist das Urteil über die Dichter in der koranischen Zeit. Ist Muhammed ein Dichter, so ist seine Predigt nichts wert. Seine Gegner sagen: „Es sind wirre Träume (a confused heap of dreams (21, 5); Sale), was er vorträgt; ja er hat ihn (den Koran) erdichtet, erlogen (vgl. 46, 7; 52, 33); er ist ja ein Schāʿir — sie verlangen ein Zeichen zum Erweis seiner Sendung. — Oder sie bezeichnen die Suren als Fabeln der Früheren (Su. 6, 25; 68, 15; 83, 13), schließlich das letztere doch nicht ganz mit Unrecht. Andere Ungläubige rufen über Muhammeds Predigt aus: Einstudiert, (von andern) belehrt, besessen! (Su. 44, 13). Wherry (z. St.) deutet auf Su. 16, 105: „Ein Mensch lehrt ihn"[2]). — Muhammed weist diesen Vorwurf zurück: „Nicht ist es die Rede eines Schāʿir" (Su. 69, 41 ff.). Gott würde ihn gestraft haben, wenn er den Koran selbst geschmiedet hätte. Nirgends sucht Muhammed seine Behauptung, kein Schāʿir zu sein, so stark zu bekräftigen wie hier (Wherry.) Nach Muhammed ist derselbe Vorwurf schon früheren Propheten gemacht worden, Su. 37, 35: „Sollen wir wirklich unsere Götter um eines besessenen Schāʿirs willen aufgeben?" Muhammed beruft sich gegen die Zumutung, ein Dichter zu sein, auf den „getreuen Geist" (Su. 26, 193 f.).

Synonym mit Schāʿir gebraucht Muhammed Kāhin Sure 52, 29 f., er wehrt sich dagegen, ein Madschnūn oder Kāhin zu sein. Wellhausen[3]) berichtet über die Kāhine: „Der arabische Priester ist Kāhin gewesen. Kāhin bedeutet aber nicht mehr den Priester, sondern den Wahrsager. Die gewöhnlichen Wahrsager unterscheiden sich von den Priestern dadurch, daß sie kein erbliches Amt an einem Heiligtume haben und den dort verehrten Gott durch überlieferte Medien zum Reden bringen, — daß ihnen vielmehr eine außerordentliche Gabe anhaftet; daß ein Geist, der Dämon, ihnen innewohnt, der aus ihnen spricht". Dieser Tābiʿ oder Ṣāḥib wird nach muslimischen Sprachgebrauch Schaitan genannt[4]). Ja, es heißt bei Buchārī (1, 146) sogar: der Schaitan der Propheten ist der Engel Gabriel. — Hier befinden wir uns aber der späteren muslimischen Lehre gegenüber. Den letzten Satz würde sich Muhammed stark verbeten haben. Die Lage bei den Kāhinen ist der bei den Schāʿiren entsprechend; die Vorstellung von der Inspiration durch Dschinn war zu Muhammeds Zeit verblaßt und ist erst nach ihm wieder aufgefrischt worden. — Die prophetische Welle zu Muhammeds Zeit ist doch wohl etwas anderes als das Wiederaufflackern des alten Sehertums[5]). Die gewisse Aehnlichkeit Muhammeds, Muslamas, von Ṭulaiḥa und al-Aswad mit den alten

---

[1]) Goldziher, Abh. I, 8 ff. über spätere Auffassungen.
[2]) Die Namen der Einbläser b. Wherry, Baidh.
[3]) Wellh. a. a. O. 2/134.
[4]) B. Hischām, 98 f., Wellh.
[5]) geg. Wellh. a. a. O. 2/137.

Kāhinen läßt sich wohl aus der Zugehörigkeit zu derselben Nation genügend erklären.

Die Gegner Muhammeds bezeichnen die „Wahrheit" (Su. 10, 77; 34, 42; 43, 29; 46, 6; 28, 48) und die „Zeichen" (Su. 27, 13; 37, 15; 54, 2; 46, 6), also den Koran, Muhammeds Offenbarungen, als Siḥr. Es bedeutet zu deutsch Zauberei, Gaukelei [1]).

Von einer Beziehung des Siḥr auf irgendwelche Geister ist nichts zu spüren. Es ist immer nur das Wort der Verkündigung, das von den Ungläubigen als Gaukelei, besonders gern als „offenkundige" (Su. 27, 13 usw.), gelegentlich auch als „fortdauernde" Gaukelei bezeichnet wird. Natürlich heißt in erster Linie der Koran so, aber auch die Verkündigung Jesu (Su. 61, 6) und die Thora. Koran und Thora werden zusammen von Muhammeds Gegnern als zwei Gaukeleien bezeichnet, die einander unterstützen (Su. 28, 48). Gleichbedeutend mit dieser Benennung als Zaubergeschichten ist der Vorwurf, daß es sich nur um Menschenworte handele (Su. 74, 24 f.). Damit soll Muhammeds Anspruch, daß seine Koranoffenbarungen auf göttlicher Eingebung beruhen, zurückgewiesen werden. Wieweit bei dem Worte Siḥr zu Muhammeds Zeiten der Gedanke an eine dämonische Inspiriation noch eine Rolle spielte, oder ob darunter nicht mehr als geschickte Beredtsamkeit verstanden wurde, läßt sich nicht mit absoluter Sicherheit sagen.

Muhammed selbst wird Su. 10, 2 ein Sāḥir genannt, Su. 51, 39, 52 werden Mose und überhaupt die Gesandten Gottes mit diesem Namen belegt, und zwar heißt es von ihm, daß er entweder ein Sāḥir oder madschnūn sei. Su. 40, 25 wird er ein lügenhafter Sāḥir, Zauberer oder Gaukler, genannt. Die Tendenz aller dieser Bezeichnungen ist die, den Gesandten Gottes die Glaubwürdigkeit abzusprechen.

Als einer, der selbst einem Trug verfallen ist, wird Muhammed Su. 25, 9 als ʿverzauberter Mannʾ, masḥūr angesehen, ähnlich Su. 26, 153, 185 Ṣāliḥ und Schoʿeib als einer von den Musaḥḥarūn. Hier wird hinzugefügt: nur ein Mensch wie die andern. Es handelt sich für diese Ungläubigen bei den Offenbarungen der Propheten, wie wir sagen würden, um geistige Krankheitserscheinungen, die natürlich vom Araber der Zeit des Muhammed nicht als somatische Krankheiten, sondern irgendwie durch Dazwischenkunft von Geistern erklärt wurden, wie wir heute noch von Verhexten sprechen. Es wird Siḥr am besten vielleicht mit Hexerei, Sāḥir mit Hexenmeister und Masḥūr wie Musaḥḥar mit verhext wiederzugeben sein [2]).

Die Rolle, die die Dschinn als Wahnsinnsdämonen im Koran spielen, ist also ziemlich farblos und abgeblaßt; als Träger der Offenbarung sind die Dschinn dem Koran unbekannt.

---

[1]) Wellh. 2/159 ff. verweist auf Jsa. 47, 11; Jsr. u. jüd. Gesch. 1895, S. 101. Er führt nur Beispiele von Hexen an.

[2]) Vgl. Gal. 3, 1 ἐβάσκανεν, ein ähnlicher Gedanke: die Irrlehrer haben die Galater verhext mit ihrer Lehre.

VII. Die Dschinn als Mittelwesen.

A. Der Sternschnuppenmythos.

Soweit uns im Koran die Dschinn als Himmels-, Schutz-, Natur- und Wahnsinnsdämonen begegneten, hatten wir es mit wirklichen Dämonen zu tun. Es handelte sich dabei um Reste arabischen Heidentums, bei den Naturdämonen um aus anderen Religionen übernommenes Gut. Von diesen Dschinndämonen sind die Dschinngeister zu sondern, die wir mit dem Namen Dschinnmittelwesen bezeichnet haben. Der Sternschnuppenmythos wird sowohl von den Schaitanen als auch von den Dschinn erzählt. Dieser Mythos ist ein Naturmythos, durch ihn wird das Wirkungsbereich der Schaitane und Dschinn so abgrenzt, daß sie das Himmelsgewölbe von unten her nicht überschreiten können. Die Geister versuchen zwar, da droben auf das zu lauschen, was im Himmel vor sich geht, oder was dort befohlen wird. Aber es ist am Himmelszelt eine Wache, die die Geister in respektvoller Entfernung hält. Wer lauscht, wird von einer leuchtenden Sternschnuppe verfolgt. So sehr durch diesen Mythos das Machtbereich der Geister eingeschränkt ist, ein Hintertürchen zur Erlangung von übernatürlichem Wissen ist, zum wenigsten den Satanen, in einem allerdings kümmerlichen Umfange, in diesem Lauschen doch offen gelassen. Daran knüpft die oben behandelte Theorie von der teuflischen Inspiration an.

Die für die Ermittlung der Natur der echtkoranischen Dschinn überaus wichtige 72. Sure mit der Ueberschrift: „Die Dschinn“ erzählt die Geschichte von diesen Geistern. Die Dschinn berichten selbst: „Wir aber berührten den Himmel[1]) und fanden ihn voll von strengen Hütern und Schnuppen. Und wir saßen auf Sitzen, um zu lauschen; wer aber nun lauscht, findet eine Schnuppe für sich auf der Lauer. — Wir wissen nicht, ob Böses für die auf der Erde beabsichtigt ist, oder ob ihr Herr das Beste mit ihnen vorhat“. — Derselbe Mythos wird viel häufiger im Koran von den Satanen erzählt, und zwar bereits in frühmekkanischen Suren, während die 72. Sure spätmekkanisch ist. So heißt es in Su. 15, 16: „Wahrlich, wir setzten in den Himmel Türme und schmückten ihn für die Beschauer, und wir schützten sie vor jedem gesteinigten Satan außer dem verstohlenen Lauscher; dem folgt eine leuchtende Schnuppe“. Ganz ähnlich berichtet Su. 37, 6 ff.: „Siehe, wir schmückten den niederen Himmel mit dem Schmuck der Sterne und zur Hut vor jedem aufsässigen Satan, auf daß sie nicht belauschen die Mala' al-'a'lā (die „hehrsten Fürsten“) und sie beworfen werden von allen Seiten, um sie fortzutreiben; und ihnen wird ewige Strafe. — Wer aber ein Wort aufschnappt, dem folgt eine leuchtende Schnuppe“. — In der spätmekkanischen Sure 67, 5 hat der Mythos folgende Fassung: „Wahrlich, wir schmückten den untersten Himmel mit Lampen und bestimmten sie zu Steinen für die Satane, für die wir

[1]) Noch heute ist der Sternschnuppenaberglauben bei den Muslimen lebendig; wenn man eine Sternschnuppe sieht, ruft man: „Möge Gott den Feind der Religion durchbohren!“

die Strafe der Flamme bereiteten". — In der spätmekkanischen Sure 26, 212ff., wo von der teuflischen Inspiration gehandelt ist, heißen die Satane: „vom Hören ausgeschlossen".

In der spätmekkanischen Satanstelle 67, 5 soll das Epitheton der Satane zugleich durch den Mythos erklärt werden. Das ist spätere Deutung. — Mit den Türmen ist wohl der Tierkreis gemeint. Burdschun, πυργος, ist der Mauerturm; es können mit den Mauertürmen auch die Mondstationen oder Himmelstore gemeint sein (Lane). Die Sterne werden also auf der Himmelskugel befindlich gedacht als Grenzschutz gegen die niedere Geisterwelt, Sprenger sagt[1]), das sei ein recht anschaulicher Mythos, mit dem Muhammed seine Gegner aus dem Felde schlägt und die alleinige Berechtigung seiner Lehre nachweist. Wir können uns dem nicht anschließen. Das würde nur dann richtig sein, wenn der Mythos von Dschinndämonen erzählt würde. Aber in Sure 72 sprechen jene bekehrungsfähigen Geister. Wir haben auch gesehen, daß Muhammed mit diesem Mythos nur die Dschinnverehrung bekämpfen wollen kann. Ihm gegenüber hat sich niemand auf die Dschinn als seine Offenbarungsquelle berufen. Die Stellung der Dschinn und der Satane ist auch in dieser Geschichte verschieden. Die Dschinn bekennen, daß sie über himmlische Dinge überhaupt nichts wissen. Die Satane schnappen doch gelegentlich etwas auf. Der Mythos hat also einmal die Tendenz, alle andere Lehre als Teufelslehre nachzuweisen. Das andere Mal ist das, was die Dschinn gern erlauschen möchten, nicht Lehre, sondern Antwort auf Fragen praktischer Natur, wie den Menschen Schutz und Hilfe zu bringen sei. Da sie aber nicht wissen, was Gott beschlossen hat, ist es töricht, sich an sie um Hilfe zu wenden, sie als „Gefährten" zu wählen und sie zu verehren. Da im Koran solche Dschinnverehrung belegt ist, nicht aber Offenbarung durch Dschinn, kann die Tendenz des Mythos, wo er von den Dschinn berichtet wird, nur die sein, die Dschinnverehrung zu bekämpfen.

Grimme nimmt an, das Sternschnuppenwerfen habe ursprünglich nur den Dschinn gegolten. Auch Sprenger[2]), dem bekannt ist, daß doch die Juden diesen Mythos kennen, meint, die Theorie hänge so eng mit dem arabischen Götzendienst zusammen, daß er glaube, sie sei ursprünglich, ihn zu widerlegen, erfunden worden. Muhammed hat ihn aber nicht erfunden, Umaija b. abī Ṣalt kennt ihn schon[3]). Wellhausen trifft wohl das Richtige wenn er sagt, daß Muhammed ihn wahrscheinlich jüdischer oder christlicher Gnosis verdanke[4]). Der Mythos richtet sich ja nicht gegen den Götzendienst. Er setzt auch die biblische Himmelsvorstellung voraus, denn die Geister wollen die Engel belauschen. Nun wird er in den früheren Suren von den Satanen erzählt. Für diese Fassung ist die Anknüpfung an den Sündenfall des ʿIblīs gegeben. ʿIblīs ist im Himmel gewesen, und er ist von dort ausgewiesen worden. Nun muß er daran gehindert werden,

[1]) Spr. 244.
[2]) Leben II, 246.
[3]) Wiener Ztschr. 1894 p. 67 not. 4. (Wellh.).
[4]) Wellh., R. A. H. 2/137, Anm. 6; B. Hischām 131f.; zu Su. 37, 6ff. Buch. 3, 150; zu Su. 72, 1ff. Buch. 3, 173.

wieder einzudringen. Ein ähnliches Motiv haben wir in dem Paradiesengel mit dem hin-und-her-zuckenden Schwert. Da ʿIblīs Sündenfall sich in Verbindung mit dem Mythos von dem Sündenfall Adams entwickelt haben wird, — die Ausweisung des ʿIblīs ist der Ausweisung Adams aus dem Paradies so nachgebildet, daß nicht einmal der veränderten Situation voll Rechnung getragen ist (s. u.), — so dürfte wohl auch hier in der Genesis die letzte Quelle zu suchen sein. In der jüdischen Literatur lauscht Aschmadai jeden Tag am Himmel, um das Erlauschte zu Betrügereien zu benutzen [1]). König Salomo hat sich alle Tage zum Firmament begeben, Geheimnisse aus dem Munde der Geister Asa und Asael zu hören [2]). Schon in Hiob 15, 8 findet sich ein ähnlicher Gedanke: „Hast du Gottes heimlichen Rat gehört?" — Es ist also Entlehnung von den biblischen Religionen anzunehmen. Die Anwendung des Mythos im Koran auf die Satane geht der auf die Dschinn voran.

B. Die Dschinnpredigt.

Deutlicher noch als im Sternschnuppenmythos wird das Wesen der echtkoranischen Dschinn, der menschenähnlichen Mittelwesen, durch die Predigt, die Muhammed den Dschinn gehalten haben will. Eine Parallele dazu ist die Predigt, die der heilige Franz den Vögeln hält. Von dieser Dschinnpredigt hören wir in den spätmekkanischen Suren 72 und 46 [3]). Dazu berichtet uns die Tradition: Als Muhammed von Taif, wo er Schutz suchte, mit Steinen vertrieben worden war, hatte er auf der Rückwanderung nach Mekka bei Nachla eine Vision, in welcher die Scharen der Dschinn ihn umdrängten, um von ihm die Lehre des Islam zu erfahren [4]). Die Tradition kennt nicht nur eine Zusammenkunft Muhammeds mit den Dschinn, sondern eine ganze Reihe Zusammenkünfte (Damīrī). Bei diesen wollen die Dschinn nicht nur seine Predigt hören, sondern verlangen auch seine richterliche Entscheidung. Daß Muhammed mit dieser Predigt beschämend auf die Bewohner von Tā'if hätte wirken wollen [5]), ist eine zu rationalistische Erklärung. Möglich, daß er seine „Offenbarung" zu diesem Zwecke verwendete, aber an das Ereignis selbst hat er doch gewiß geglaubt. Daß es eine Vision gewesen sei, läßt sich aus den beiden Koranstellen nicht schließen. Nach Sure 72 ist die Dschinnpredigt der Inhalt einer Offenbarung. Dieses Erlebnis Muhammeds ist etwa nach Analogie der Geschichten bei Damīrī von Begräbnissen gläubiger Dschinn zu verstehen. Ein Araber auf der Reise findet eine tote oder sterbende Schlange, die irgendwelche auffällige Anzeichen an sich hat. Der Araber begräbt dann die Schlange. Wenn er schließlich an das Ziel seiner Reise gelangt ist, erfährt er, daß diese Schlange einer von den gläubigen Dschinn gewesen

---

[1]) Kohut, Angel. 78; Chag. 16a; Aboth R. Nathan c. 37; Gittin 68b.

[2]) Eisenmenger, Emek hamm. 14, 4, 1; Avodath hakkodesch III, Cheleb hattachlith 19, 109, 1; 2. Chr. 8, 4.

[3]) Eine weitläufige Darstellung der islamischen Anschauung über diese Dschinnpredigt gibt Ibn Ḥadschar al Hejtamī in seiner Fatāwī ḥadītijja (Kairo 1307, 114ff.)

[4]) Damīrī, a. a. O. 451ff., 457f; Hennig, Koranübersetzung z. St.

[5]) Eickmann, a. a. O. 28.

ist, die Muhammeds Predigt gehört haben und an dem er nun, ohne es zu wissen, ein gutes Werk getan hat. So mag auch Muhammed nach einem Erlebnis auf der Reise die Deutung hinterher erfahren haben, nur daß er sie als Offenbarung empfangen hat. Die Gewohnheit, den Koran in der Einsamkeit laut herzusagen, hat er auch sonst gehabt, wie ebenfalls zahlreiche Traditionen bei Damīrī[1]) zeigen. Solche nächtliche Gebetsgänge, bei denen Muhammed oft einen Begleiter mitnahm, werden als Unterredungen mit den Dschinn gedeutet und mit den im Verkehr mit den Geistern üblichen Bräuchen ausgemalt. Dabei spielt der Zauberkreis und ein Opfer eine Rolle: den Dschinn wird als Reisekost ein Knochen und fester Dung verabreicht. Von den vielen Erzählungen bei Damīrī sei eine mitgeteilt: „The Apostle of God said to his companions, being at the time in Makkah: ‚Whoever of you likes to be present tonight to see the affair of the genii, let him come with me'. — So J went out with him, and we reached the upper part of Makkah, he marked out a boundary line for me, and then going away stood up and commenced to recite the Qur'an, upon which he was concealed (from my view) by many bodily forms which came between me and him, so much that J could not hear his voice; then they dissipated as clouds do, and went away, only a small company of them under ten (in number) remaining behind. The Prophet then came and asked (me), ‚What has the small company done?' And J replied, ‚There they are, o Apostle of God'. He then tock a bone and some dung and gave them to them"[2]). — Da Muhammed die Deutung seines Erlebnisses und den Inhalt der Reden und Predigten der Dschinn durch Offenbarung empfangen hat, kann aus dem Koran nicht auf einen Umgang mit den Dschinn geschlossen werden. Er gebraucht diese Offenbarung in gleicher Weise, wie er die über die alten Völker gebraucht, zur „Warnung". Ebenso wie seinen alten Propheten legt er ihnen seine eigene Predigt in den Mund. Muhammed hat ein starkes Bedürfnis nach Parallelen zu seinem eigenen Auftreten gehabt.

Recht schön ist die Einführung der Dschinnpredigt Su. 46, 28. Allah hat Muhammed eine Schar der Dschinn zugewandt. Das erinnert an Joh. 17, 12: „die du mir gegeben hast, die habe ich bewahret". Die Dschinn, die der Predigt Muhammeds zuhören wollen, gebieten den anderen zu schweigen. Als er seine Vorlesung beendet hat, kehren sie zu ihrem Volk als Warnende heim. Daran schließt sich die Predigt, die die bekehrten Dschinn halten, sie predigen genau wie Muhammed. Dieser Sermon enthält nichts, was Muhammed nicht auch den Menschen gepredigt hätte. In der 72. Sure jedoch, in der die Dschinn ebenfalls eine Predigt halten, beschäftigt sich diese ausschließlich mit dem Wesen und den Angelegenheiten dieser Geister selbst.

Ein (Tor) unter den Dschinn hat, nach dieser Predigt, eine große

---

[1]) a. a. O. 451 ff., 475 f.

[2]) a. a. O. 451: It is related in Kitāb Khair al-bushr bi-khair al-bashar by the Imām, the very learned Muḥammed b. Ḏafar on the authority of Ibn Mas'ūd who said: —.

Lüge wider Allah gesprochen. Das soll nach der Tradition ʿIblīs gewesen sein (Sale). Dann wäre an den Sündenfallmythos zu denken; ʿIblīs wird in einer Fassung dieses Mythos einer von den Dschinn genannt (Su. 18, 48). Dort ist er aber hoffärtig und ungehorsam, lügt jedoch nicht. Dem Zusammenhang zufolge, in dem von dieser Lüge die Rede ist, hat man eher in diesem Toren einen christlichen Dschinnī zu sehen. Im V. 3 wird gesagt, daß Allah sich keine Genossin und keinen Sohn genommen hat. Muhammed kennt nur eine christliche Trinität, die sich aus Gott, Jesus und Maria zusammensetzt. Ein Interesse für religiöse Fragen schon vor Muhammed wird auch in der 46. Sure vorausgesetzt[1]). Die Predigt der Dschinn in der 72. Sure beschäftigt sich weiter mit dem Dschinndienst der Menschen und erzählt als Beleg für die Torheit solchen Glaubens die Sternschnuppengeschichte. Wir erfahren dann, daß es unter den Dschinn verschiedene Scharen gibt, die einen sind rechtschaffen, die anderen nicht. Einige sind Muslime, andere weichen vom Rechten ab. Diese letzteren sind Brennstoff der Hölle. — Sie sind also in ihrem religiösen Verhalten Doppelgänger der Menschen. Sie sind freilich insofern erhaben über die Menschen, als diese überhaupt daran denken konnten, ihre Zuflucht zu ihnen zu nehmen. Das ist zum Schaden der Menschen ausgeschlagen, jene Leute unter den Dschinn, denen sich diese anvertrauten, mehrten nur ihre Torheit und nützten sie aus (Su. 6, 128).

Entgegen dem Berichte im Koran (Su. 72, 19), der die Zahl der Dschinn, die auf Muhammeds Rezitation lauschte, als so groß beschreibt, daß sie, als er zum Gebet aufstand, über ihm waren wie ein Heuschreckenschwarm, spricht Su. 46, 28 von einer Anzahl unter zehn und die Tradition nur von sieben oder neun (auch acht). Es ist möglich, daß damit nur die gemeint sind, die damals den Islam annahmen. Es wird in der Tradition sogar angegeben, woher diese Dschinn stammten: aus Nisibin, Yemen oder Nineveh[2]).

Muhammed entkleidet also die Dschinn ihres dämonischen Charakters und aller ihrer Wirkungen auf die Menschen. Seine Dschinn können den Menschen weder nützen noch schaden, sie haben sich um sich selbst zu kümmern, denn auch über sie ergeht das Gericht Gottes. Sie sind gleichsam in die Sphäre der Geister gerückte Menschen, nur daß sie im Luftraum der Erde leben und Verkehr mit den Menschen haben können. Muhammed nimmt für sich in Anspruch, über diesen Geistern zu stehen, denn auch ihnen bringt er das Heil. — Man könnte hier einen Anklang an Hebräer 1, 4 finden: Christus ist besser als die Engel, Muhammed ist wenigstens besser als die Dschinn. Denn auch Su. 17, 90 heißt es: „Wenn sich auch die Menschen und Dschinn zusammentäten, um einen Koran hervorzubringen gleich diesem, sie brächten keinen gleichen hervor, auch wenn die einen den andern beistünden."

Man hat auf der Suche nach dem Ursprung der Offenbarung von

---

1) Zu Su. 46, 29 nehmen die Kommentatoren an, daß diese Dschinn zuvor Juden gewesen seien, weil von einem nach Mose offenbarten Koran die Rede ist. Wherry, Sale, vgl. Muir, Life II, 203—5.

2) Baidh., Jelal., Wherry, Sale. Jona predigt den Leuten von Nineveh!

der Dschinnpredigt die Höllenfahrtstelle, 1. Petr. 3, 19, herangezogen: „In demselbigen (dem Geist) ist er (Christus) auch hingegangen und hat gepredigt den Geistern im Gefängnis". — Aber Muhammed predigt ja irdischen Geistern. Den Verkehr von Menschen mit Geistern kennt auch das Judentum, aber selbstredend das heidnische Arabertum. Für das Lauschen der Dschinn auf Muhammeds Predigt werden wir nicht nach auswärtigen Quellen zu suchen haben. — Dagegen dürfte die Vorstellung vom Interesse der Geister für religiöse Fragen und ihre Bekehrungsfähigkeit den biblischen Religionen entlehnt sein. Es gibt Schedim, die ans Gesetz Mosis glauben, und ungläubige. (Igrat Baale hayyim C. 15). Nach dem Neuen Testament gelüstet es die Engel, des Evangelium zu schauen (1. Petr. 1, 12). — Durch die Gemeinde (der Christen) soll den „Herrschaften und Mächten in der Himmelswelt" die mannigfaltige Weisheit Gottes kund getan werden (Eph. 3, 10)[1]. Der Geisterglaube muß zu Muhammeds Zeit sehr stark gewesen sein, und er selbst hat sich davon nicht frei machen können. So kam er nur dazu, den Geistern einen muslimischen Stempel aufzudrücken, sie für den Glauben dadurch unschädlich zu machen, daß er sie neutralisierte, von ihrer anbetungswürdigen Höhe zu Doppelgängern der Menschen herabdrückte. — Der Gedanke, der im Hinblick auf 1. Petr. 3, 19 naheliegt, die Dschinnmittelwesen könnten die Seelen der Verstorbenen sein, ist abzuweisen. Nach dem Koran haben die früheren Geschlechter schon ihre Propheten gehabt und haben, wenn sie ungläubig blieben, Dschahannam zur Wohnung erhalten. Von der Vorstellung, die unter Christen auftaucht, daß den ungläubig Verstorbenen nach ihrem Tode noch einmal Gelegenheit zur Bekehrung gegeben werde, weiß Muhammed nichts. Auch widerspräche ja der Vorstellung, daß die Dschinn die Seelen der Verstorbenen seien, die Erschaffung der Dschinn aus Feuer, die der Koran lehrt.

Die Parallele der Dschinn- zu den Menschenvölkern wird in der 6. Sure noch dahin weiter ausgeführt, daß auch sie ihre Propheten gehabt haben (6, 130). Das wird von einigen so verstanden, daß darunter die Dschinn gemeint seien, die von Muhammed bekehrt worden sind (Wherry z. St.) Andere sagen, daß ein Prophet Jusu zu ihnen entsandt worden sei; andere, daß sie nur Prediger oder Ermahner haben; wieder andere, daß vor Muhammed siebzig Apostel zu den Menschen und Dschinn gesandt worden seien. — Die einfachste Erklärung ist, daß Muhammed von den Dschinn wie von einem Volke der Vergangenheit spricht, die alle nach seiner Theorie ihre Propheten gehabt haben.

VIII. Das Wesen der Dschinn als Doppelgänger der Menschen.

Ueber die Erschaffung der Dschinn[2]) gibt der Koran Aufschluß. Das ist deshalb von Bedeutung, weil schon damit der dämonische Charakter der Dschinn beseitigt ist. Als Geschöpfe Gottes besitzen sie keine Macht aus sich selbst, können Gott wohl widerstreben, bleiben aber seiner Macht völlig

[1]) Herangezogen kann noch werden: Kol. 1, 20; die Erlösung dessen, was im Himmel ist, durch Christus. — Eine Entlehnung von diesen ntl. Stellen kommt nicht in Betracht, dem widerspräche auch, daß es sich in ihnen um himmlische Geister handelt,

unterworfen. Sie sind Mittelwesen, Doppelgänger der Menschen. Es wird uns auch der Stoff genannt, aus dem sie geschaffen sind. Der Mensch ist aus trockenem Lehm, geformtem Schlamm (Su. 15, 26), wie ein Tongefäß aus Lehm oder Ton (klingenden Ton, Lane) geschaffen (Su. 55, 13); die Dschänn aus rauchlosem Feuer (Su. 55, 14), oder nach der andern Stelle: aus dem Feuer des Samūm (15, 26 f.). Sie sind den Menschen ähnlich, nur vorher und von feinerer Substanz erschaffen — als Zeichen der Ueberlegenheit, die sie in gewissem Sinne über jene haben. Nār māridsch bedeutet Feuer ohne Rauch; daß es die Flamme bezeichne, beruht nach Lane[1]) auf einem Mißverständnis). Da in der Parallele Nār as-samūm, Feuer des Samum, steht, ist zu erwarten, daß beides dasselbe bedeute. Māridsch wäre also die Glut im Gegensatz zum Feuerbrand, der doch immer mit Rauch verbunden ist. Der Samūm ist der „Glutwind". Wie die Glut in einem verschlossenen Ofen so mutet auch die überhitzte Luft im Samūm wie eine Art Feuersubstanz an. (So auch Rückert. — Māridsch-mixture, Flamme, die mit der schwarzen Substanz des Feuers gemischt ist, Feuer ohne Rauch. Lane, Lex.) So denkt sich Muhammed das „Feuerelement", aus dem die Dschinn erschaffen sind. Beim Feuerbrand tritt es stärker in die Erscheinung, daß Feuer ein chemischer Vorgang ist, hier macht es nicht den Eindruck eines Elementes. Wenn Muhammed den ʿIblīs sich auf seine Erschaffung aus Feuer ohne jede nähere Bezeichnung berufen läßt[2]), so kann man nicht daraus etwa einen Gegensatz zu der Erschaffung der Dschinn herauslesen wollen. Muhammed hat hier nur nicht Anlaß genommen, sein Feuerelement näher zu bezeichnen. Es liegt wohl kein Grund vor, von der Erschaffung der Dschinn aus dem Feuer des Samūm auf den „Wüstencharakter" der Dschinn zu schließen. Denn diese Ansicht kann nicht arabischer Herkunft sein; für die Heiden werden die Dschinn ewige Wesen, wie die Götter und nicht erschaffen gewesen sein, wenn man dort überhaupt darüber reflektiert hat. So muß Muhammed die Erschaffung aus Feuer von den biblischen Religionen übernommen haben. Dann bietet auch der Umstand, daß ʿIblīs ebenfalls aus Feuer geschaffen ist — obwohl er doch trotz Su. 18, 48 kein Dschinnī ist — keine Schwierigkeiten, denn die Juden machten keinen großen Unterschied zwischen den Schedim und den Teufeln; nach ihnen sind die Geister überhaupt aus Feuer geschaffen, auch die Engel. — Man denkt sich das Wesen Gabriels aus Feuer bestehend[3]). Es gibt einen jüdischen Mythos vom Feuerstrom Dīnūr, aus dem täglich Myriaden Engel ins Dasein treten[4]). Im Neuen Testament stehen der Heilige Geist und das Feuer in Beziehung zueinander.

---

während die Dschinn nicht in den Himmel gelangen können. — Es läßt sich nur eine Abhängigkeit von der genannten jüdischen Anschauung annehmen.

[2]) Flügel, Schaʿrani S. 23 ff.

[1]) Lane, 1001 Nacht, Note 21.

[2]) Su. 7, 11; 38, 77.

[3]) Joma 21 b; Eickm., S. 19.

[4]) Bab. Chagiga 14 b und Beresch. Rabba 70 c: נהר דינור, Eickm. S. 19. — Wherry verweist zu Su. 7, 12 auf Arnold, Islam and Christianity, p. 101, N. — Er denkt an den feurigen Wagen Elias, 2. Kö. 2, 11.

Nun hat Muhammed die Menschen mit den Dschinn unter einem gemeinsamen Namen zusammengefaßt, ath-Thaqalāni, – wir werden anzunehmen haben, — im Gegensatz zu den Engeln und Teufeln, kaum im Gegensatz zu den irdischen Wesen, wie Damīrī[1]) meint. Lane gibt an, sie tragen diesen Namen, weil sie sich durch die Unterscheidungsmerkmale vor andern belebten Wesen auszeichnen. Vielleicht kann man doch auf die Wurzel thaqula, thaqila, schwer sein, zurückgreifen und den von Muhammed gebrauchten Ausdruck mit „die beiden Schweren" übersetzen. Damīrī denkt an „beladen mit Sünden". Dann müßte der Ausdruck wohl auch die Schaitane einschließen. Als die „Schweren" möchten die Menschen und Dschinn um deswillen bezeichnet werden, daß sie beide nicht in den Himmel einzudringen vermögen. Von hier aus könnte man schließen, daß die eigentlichen Mittelwesen von anderer Substanz als die Dschinn erschaffen sein möchten. Muhammed hat sich aber leider nicht darüber ausgelassen, und auch der Ausdruck Thaqalāni bleibt dunkel.

Sonst werden Dschinn und Menschen im Koran einfach mit „ihr beiden" angeredet. Die ganze 55. Sure ist eine Predigt an diese „beiden". Wer damit gemeint ist, geht aus V. 13 f. hervor, wo von der Erschaffung der Dschinn und Menschen gesprochen wird[2]), noch deutlicher aus den Versen 39, 56, 74 (weder Mensch noch Dschānn), und V. 33 erscheint die Anrede: „o Versammlung der Dschinn und Menschen!" Die 55. Sure berichtet über das Gemeinschaftliche in ihrem Wesen, dabei werden die Dschinn außerordentlich nahe an die Menschen herangerückt. Ebensowenig wie die Menschen können jene die Grenzen des Himmels und der Erde überschreiten, höchstens mit einer Vollmacht. — Dieses Ueberschreiten der Grenzen der sichtbaren Welt ist gemäß dem Zusammenhange nach Sale ähnlich wie Psalm 139, 7 ff. zu erklären: to fly from the power and avoid the decree of God (Wherry). Unter der Vollmacht, sulṭān, ist ein Reservatrecht der „Nahestehenden" und Märtyrer (s. u.) zu verstehen, daß sie noch vor dem Gericht in den Himmel eingehen können. — Sure 72, 12 sagt Aehnliches aus: die Dschinn glaubten, daß sie Gottes Macht auf Erden nicht Eintrag tun könnten (sich ihr nicht entziehen könnten) und ihr nicht durch Flucht entgehen könnten. Das Schicksal der Dschinn beim jüngsten Gericht, dem sie ebenfalls entgegengehen, hängt wie das der Menschen von ihrem Glauben ab. Die Ungläubigen unter ihnen werden auch zur Hölle verurteilt. „Tretet ein mit den Scharen der Dschinn und Menschen, die vor euch lebten, ins Feuer!" (Su. 7, 36). Das Wort Allahs soll erfüllt werden: Erfüllen will ich Dschahannam mit den Dschinn und Menschen insgesamt" (Su. 11, 120; 32, 13). Dieser Spruch trifft alle Ungläubigen (41, 24; 46, 17). „An jenem Tage wird weder Mensch noch Dschānn nach seiner Schuld gefragt, erkannt werden die Sünder an ihren Merkzeichen und erfaßt werden sie an ihren Stirnlocken und Füßen"

---

[1]) a. a. O. S. 450.

[2]) Die 55. Sure wird von Grimme und Nöldeke, auch Klamroth, früher als die 72. angesetzt. Man muß aber annehmen, daß Muhammed erst die Offenbarung empfangen hat, daß die Dschinn auf seine Rezitationen gelauscht haben, ehe er sich an Menscheu und Dschinn zugleich wendet.

(Su. 55, 39 ff.). Bei der Auferstehung wird also gar kein Unterschied im Wesen zwischen Dschinn und Menschen mehr sein. Für die Dschinn gibt es ebenfalls ein irdisches und ein jenseitiges Leben (Su. 72, 15; 7, 36; 6, 130: betrogen hat sie das irdische Leben). Sie leben nicht alle bis zum jüngsten Gericht, manche sterben auch vorher (Su. 7, 36).

Wenn auch viele Dschinn für Dschahannam erschaffen sind, wie es der scharfen Prädestination des Korans gemäß heißt (Su. 7, 178), so gibt es auch solche, die die Seligkeit erlangen werden. Im Himmel nehmen sie an denselben sinnlichen Freuden wie die Muslime unter den Menschen teil, auch am Liebesgenusse der Huris (55, 46 ff.) [1]. Daraus, daß sie schon in ihrem irdischen Leben verschiedenen Geschlechts sind, wird man dies schließen dürfen, zumal sie als Völker leben. Immer treten sie in der Mehrzahl auf. Sie sind Scharen, Völker, Versammlungen (Su. 6, 128; 7, 36; 55, 33) [2]. Sie sind genau so wie die Menschen dazu erschaffen, daß sie Allah dienen (Su. 51, 56).

Als den Menschen ähnliche Wesen spielen die Dschinn gelegentlich wie diese die Rolle der Verführer, die eigentlich den Teufeln zukommt: Die Ungläubigen werden sprechen: „Unser Herr, zeige uns diejenigen von den Dschinn und Menschen, die uns irreführten, wir wollen sie unter unsere Füße legen“ (Su. 41, 29) [3]. Hierzu ist die Schutzsure 114 zu stellen: „Ich nehme meine Zuflucht zum Herrn der Menschen vor den Dschinn und Menschen“. Hier ist wegen der Zusammenstellung mit den Menschen nicht an dämonische Dschinn zu denken. Die Dschinn als Doppelgänger der Menschen haben selbst ihre Satane (Su. 6, 112). Ueber die Beziehung der Dschinn zu ʿIblīs auf Grund von Su. 18, 48 ist an anderer Stelle zu handeln. Für die Untersuchung über das Wesen der Dschinn ist diese Stelle nicht von Bedeutung.

Ueber Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Dschinn spricht sich der Koran nicht aus, es wird wohl als selbstverständlich vorausgesetzt, daß sie unsichtbar sind, wie ihr Name sagt. Muhammed erfährt erst durch Offenbarung, daß die Dschinn auf seine Rezitation gelauscht haben. Gesehen hat er sie also nicht. Er scheint aber ihre Gegenwart gefühlt zu haben (Su. 72, 19). Eine gewisse Körperlichkeit ist ihnen eigen. Sie sind nicht Geist im strengen Sinne des Wortes.

Grimme [4]) geht von der Ansicht aus, daß es sich bei den göttlich verehrten Dschinn um unter diese versetzte Götter handle. Er schließt von Su. 34, 39 f. darauf. Es ist aber kein Anhalt für diese Vermutung da. Wir haben im Gegenteil auf eine tatsächliche Dschinnverehrung zu schließen gehabt. So können auch nicht die Dschinn „durch Aufnahme der männ-

---

[1]) Tradition: Damīrī, a. a. O. 450.
[2]) Lane, Sitten 34 f.
[3]) Alladhaina, die „zwei“, werden auch als Iblis und Cain erklärt (Baidh., Sale, Wherry). Die Annahme, daß der falsche Gott und der menschliche Lehrer gemeint sei (Wherry), würde unter den Dschinn depossedierte Götter verstehen. Dagegen spricht V. 24.
[4]) Grimme, Muh. II, 63—71.

lichen Götter von ihrem früheren harmlosen Charakter eingebüßt haben" (Grimme). Ihr früherer Charakter war gar nicht harmlos, sondern dämonisch. Aber die Dschinn als Mittelwesen sind harmlos. Richtig ist, daß sich Muhammed in den späteren Suren nicht mehr viel mit den Dschinn beschäftigt. Aber es wird nicht alles, was früher diesen Namen trug, zum Schaitan, wie Grimme meint. Die Vorstellung von den Dschinn hat sich gegabelt: ein Teil geht allerdings den Weg, den Grimme beschreibt. Diese verlieren dann aber auch den Namen Dschinn und werden zu Teufeln. Was aber von ihnen den Namen Dschinn behält, das sind eben jene Wesen ganz eigentümlicher Art, die Dschinnmittelwesen [1]).

---

[1]) Entgegen Eickmanns Behauptung (S. 50) sind die Dschinn im Koran nirgends Erreger von Träumen.

2. Abschnitt.

Die Teufelsvorstellung im Koran.

IX. Teufelsvorstellungen.

Die Teufelsvorstellung des Koran geht zweifelsohne auf die Bibel zurück, und zwar steht sie der des Alten Testamentes bei weitem näher als der des Neuen. Im Vergleich zu der letzteren und auch der des späteren Judentums ist die koranische ungemein nüchtern. Der Teufel spielt im Koran eine viel weniger dramatische Rolle als im Neuen Testament. Auch ist sein Machtbereich bei weitem beschränkter als das des christlichen Teufels. Dieser ist der Widerpart Christi, Jesu Werk wird dargestellt als ein Kampf gegen ihn. — Muhammed stellt sich keineswegs in dementsprechender Weise dem Satan gegenüber [1]), wie Christus ihm gegenüber steht, noch ist ihm Satan der Feind Gottes. Er heißt wohl der Feind der Menschen, aber es genügt sich dessen bewußt zu sein, um seiner Macht zu entgehen. Einen eigentlichen Kampf gegen Satans Macht hat der Muslim nicht zu führen. — Diese Abschwächung der koranischen Teufelsvorstellung gegenüber der christlichen beruht auf einem Mangel der ethischen Erkenntnis Muhammeds. Er hat nie die ganze Gewalt und Größe des Reiches des Bösen erkannt. Die Teufelsvorstellung des Korans bleibt mit ganz geringen Ausnahmen innerhalb des Rahmens derjenigen der Bibel, nur daß sie diesen Rahmen nicht ausfüllt.

„Die Satansidee hat das Judentum nicht vom Parsismus entlehnt, wohl aber ist die jüdische Satansidee vom Parsismus beeinflußt worden, und zwar zu Beginn der christlichen Zeitrechnung. Von da an wird Satan zu einer selbständigen Macht" [2]). Das Judentum behält übrigens die Vorstellung des verselbständigten Satans nicht bei, sondern gibt sie ans Christentum ab [3]). Diese Tatsache zeigt, daß Muhammed seine Teufelsvorstellung nicht von den Christen, sondern von den Juden überkommen hat, oder doch, daß zum wenigsten die Christen, von denen Muhammed abhängig ist, nicht die Teufelsvorstellung der Evangelien hatten.

Kohut [4]) schreibt dem Angra Mainyu drei Hauptfunktionen zu, die des Verführers, Anklägers und Zerstörers des physischen Lebens. Man kann mit gewissen Einschränkungen dasselbe vom neutestamentlichen Teufel aussagen. Nur möchte man von der Funktion des Verführers die des Versuchers trennen und an erste Stelle setzen. Die Seite Satans als

---

[1]) Su. 6, 112.
[2]) Scheftelowitz, a. a. O. § 19 u. 20.
[3]) Scheftelowitz, a. a. O. — Paulus: 2. Kor. 4, 4; der Gott dieser Welt.
[4]) Kohut, jüd. Ang. S. 66.

Zerstörer des physischen Lebens spielt nur eine Nebenrolle, dafür ist er der Bringer des Uebels überhaupt. Soweit das Uebel zur Versuchung wird, fällt es auch unter das sittlich Böse. Insofern berücksichtigt es auch der Koran, aber soweit es Folge der Sünde ist, kennt er es nicht, wenigstens nicht in seiner Teufelsvorstellung. Die sonstigen physischen Uebel stehen in keinem Zusammenhang mit ihr im Koran. Die Erkenntnis dieser Zusammenhänge geht Muhammed ab. So ist sein Teufel nur gelegentlich, ohne Verbindung mit seinem sonstigen Wesen Urheber physischer Uebel im Koran, und nur in biblischen Anklängen.

Der alttestamentliche Satan ist in erster Linie Ankläger, dann erst Versucher und Verführer. Seine Macht geht nach Hiob nicht bis zur Zerstörung des physischen Lebens. Der Würgengel und Satan sind nicht identisch. Im Spätjudentum [1]) ist nun freilich wohl unter parsischem Einfluß die Betonung auf die Funktion des Verführers übergegangen, und ist auch Tod und Teufel identifiziert worden. Bei Muhammed liegt der Ton so stark auf dem Amt des Satans als Verführer, daß das des Anklägers völlig wegfällt und man den koranischen Satan am richtigsten als „Verführer" bezeichnet (Su. 18, 49). Dieser muhammedanische Satan steht in viel größerer Abhängigkeit von Gott als der im Christen- und Spätjudentum, so ähnlich wie in Hiob, aber eben nicht als Versucher, sondern als Verführer. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Muhammed in seiner Teufelsvorstellung auf der der biblischen Religionen fußt, aber er hat ihr doch ein besonderes Gepräge gegeben, und zwar hat er sie von seinem strengen Monotheismus und seiner Gottesvorstellung her gestaltet. Was dieser Gottesvorstellung nicht gemäß war, nahm er nicht auf. Da nun seine Gottesvorstellung der alttestamentlichen am nächsten verwandt war, ergibt sich, daß es auch die Teufelsvorstellung sein müsse.

Muhammed führt das Böse unbedenklich auf Gott zurück, und zwar einfach auf Gottes Willkür: Allah leitet, wen er will, und führt irre, wen er will. Hier ist Gott nicht nur Urheber der ethischen Sünde, sondern sogar der religiösen, des Unglaubens. Der Unglaube ist bei Muhammed nicht wie in der Bibel [2]) durch menschliche Handlung bestimmt, sondern einzig in Gottes Willen gelegen. Dementsprechend erscheint auch Satan im Koran als Beauftragter Allahs, die Menschen zu verführen. Gewiß wird auch im Alten Testament alles Uebel und Böse in der Welt nie auf das eigenmächtige Wirken eines bösen Geistes, sondern stets auf Gott zurückgeführt [3]); aber einmal ist Satan im Alten Testament nur der Versucher, nicht aber der Verführer, dann aber ist er im Buche Hiob keineswegs in dem Sinne der Beauftragte Gottes wie im Koran. Der Gedanke, Hiob zu versuchen, geht von ihm aus; er kann nur ohne Erlaubnis Gottes nichts ausführen. Entsprechend der Anschauung bei Hiob, daß Satan den Menschen mit Gottes Zulassung versucht, kennt auch der Koran die Wendung, daß ʿIblīs die Menschen mit Allahs Zulassung verführt. Wir

---

[1]) Baba Bathra 16 a.

[2]) Luthardt, Komp. der Dogmatik, 2/1900, S. 126 ff.

[3]) Scheftelowitz, S. 51.

haben also im Koran eine dreifache Darstellung der Ursache des Unglaubens: Allah selbst verführt zum Unglauben, ʿIblīs tut es in Allahs Auftrag, und schließlich ʿIblīs tut es mit Allahs Zustimmung.

Trotz gewisser Unterschiede ist die Teufelsvorstellung im Koran derjenigen bei Hiob ähnlich. Stärker ist sie unterschieden von der Sach. 3, 1 und Psalm 109, 6, wo Satan als himmlischer Staatsanwalt, als Widersacher, Ankläger auftritt. Diese Funktion hat der koranische Teufel nicht. Der alttestamentliche Satan ist der Vertreter des Bösen im allgemeinen. Mit seiner Gestalt ist eine komplexe Vorstellung des Bösen verbunden. Natürlich ist er auch der Vertreter des Bösen nach der Seite, wo es zur Versuchung wird, sei es allgemein das Uebel, das den Glauben zu erschüttern droht (Hiob), sei es der böse Rat, der zu falschen Taten treibt (David). Erst in der Gestalt des Diabolus wird das sündhaft Böse vom Bösen im allgemeinen geschieden. — Der biblische Diabolus unterscheidet sich wiederum von Muhammeds ʿIblīs und den Schaitanen, darin, daß in dem Diabolus das religiös-ethisch Böse personifiziert ist, während der Teufel des Koran fast ausschließlich Vertreter der religiösen Sünde, des Unglaubens, ist.

Als Ankläger tritt der Teufel deswegen im Koran nicht auf, weil er von Anfang an für die Verdammnis bestimmt ist. Die Funktion der Anklage ist den ʿWächterengelnʾ übertragen. Er tritt auch nicht als Zerstörer des physischen Lebens auf, diese Aufgabe ist den Todesengeln gestellt. In diesen beiden Punkten liegt der Hauptunterschied der koranischen von der alttestamentlichen Teufelsvorstellung. Der letzte Grund dazu ist im koranischen Gottesbegriff zu suchen. Wird schon bisweilen, und sogar eigentlich, die Versuchung und Irreführung der Menschen auf Allah zurückgeführt, so ist er selbstverständlich die letzte Ursache allen Uebels, das nicht sittlich böse ist. Nicht nur die Höllenhüter, sondern auch die Ankläger und Todesengel sind gute Mittelwesen, sie handeln im Auftrage Allahs. So führen auch die bösen Mittelwesen nur Allahs Willen aus. Darum gibt es auch keinen Kampf zwischen Engeln nnd Teufeln am jüngsten Gericht. Denn gerade dann erscheint Satan mit seinen Scharen recht klein und ohnmächtig. „Sie wissen, daß sie überantwortet werden", und daß aller Kampf dagegen völlig zwecklos wäre.

X. Ursprung der Sünde.

Die Satansgestalt ist nicht erdacht worden, um den Ursprung der Sünde zu erklären. Das widerspräche ihrer Geschichte. Sie ist der Repräsentant des Reiches des Bösen. Im biblischen Sündenfallmythos ist die Schlange dieser Repräsentant des Bösen. Das Psychische ist in ihr objektiviert. Der Sündenfallmythos hat dem Denken der Alten eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sünde gegeben. Unter Mythos ist eine innerlich geschaute Wahrheit zu verstehen, die in dichterähnlicher Weise vorgetragen wird. Dabei fällt für den ersten Erzähler Kern und Einkleidung des Mythos nicht wie für unser Denken auseinander. Beides bildet eine Einheit. Mythisches Denken ist Denken in Bewußtseinskomplexen. Das Materielle erscheint spiritualisiert, das

Psychische objektiviert. Die mythischen Gestalten sind nicht eindeutig[1]). Daher ist es möglich, aus der Sündenfallsgeschichte immer neue Gedanken herauszuholen.

Ob wir in der Paradiesesschlange einen Dämon zu sehen haben[2]), ist höchst zweifelhaft. Sie ist ein objektiviertes Prinzip, ist aus der Reflexion hervorgegangen. Dämonen sind eher objektivierte Erlebnisse, objektivierte Affekte zu nennen. Sie können zu Trägern eines Prinzipes werden. Einen solchen Fall haben wir in der Erscheinung, daß Satan in der Paradiesesgeschichte an Stelle der Schlange tritt. „Es ist auffällig, daß Paulus dort, wo er das Verhältnis des vorchristlichen wie christlichen Menschen zum Bösen an der Wurzel aufzeigt, mit keinem Wort des Satans gedenkt[3]). Dagegen wird die Sünde als persönliche Macht vorgestellt"[4]). Paulus setzt also den Satan nicht an die Stelle der Paradiesesschlange (2. Kor. 11, 3). Durch die Sünde ist nach Paulus der Tod in die Welt gekommen. Erst das apokryphe Buch Weisheit Salomos redet in dieser Hinsicht vom Teufel. Für Muhammed ist es nicht nur selbstverständlich, daß Satan Adam verführte; es wird auch die sich daraus ergebende Konsequenz gezogen und der Fall Adams mit einem Fall des ʿIblīs überbaut.

Muhammed lehrt eine Praedestinatio gemina in größter Schärfe. Daß ein Mensch im Unglauben beharrt, wird nicht aus einer Selbstbeschränkung Gottes erklärt, sondern aus Gottes Willkür: Allah leitet recht, wen er will, und führt irre, wen er will (7, 177; 16, 95; 17, 56; 35, 9). So wird ihm die eigentliche Wirksamkeit des koranischen Satans unbedenklich selbst zugeschrieben. „Wen Allah irreführt, der findet keinen Leiter (Su. 13, 33), der hat nach ihm keinen Beschützer (Su. 42, 42)". Das ist mehr als eine Verstockungstheorie, das heißt die Macht des Bösen in Gott hineinverlegen. Selbst die Fürbitte ist ergebnislos: „Wen Allah verführen will, für den vermagst du wider Allah nichts" (Su. 5, 45). Es ist unmöglich einen von Gott Irregeführten recht zu leiten (Su. 4, 90). Allah führt Menschen irre, weil er sie bestrafen will (Su. 5, 45; 17, 56). Ja, er hat viele der Dschinn und Menschen geradezu für Dschahannam erschaffen (Su. 7, 178; 11, 120).

Wenn Allah selbst die Menschen irreleitet, so muß auch die Versuchung ein eigenes Werk sein. Die Allah irreführen will, die führt er durch eine Versuchung irre (Su. 7, 154). Das Auftreten von besonders viel Wild auf der Pilgerfahrt ist eine Versuchung Allahs, das Jagdverbot zu übertreten (Su. 5, 95)[5]). Die Einstreuungen Satans, die dieser Mu-

---

[1]) Danzel, Die psych. Grundl. — D. zeigt, daß die naturmythische wie psychoanalytische Deutungsart der Mythen einseitig ist. Die Begriffe in den Mythen schillern. Es wird die Vieldeutigkeit nicht durch das endgültige Herausfinden eines „Naturkernes" behoben. Die Mythen sind ursprünglich keine Einkleidungen, Gleichnisse, Allegorien, bewußte Uebertragungen menschlicher Geschehnisse auf kosmische. —

[2]) Duhm, a. a. O., S. 11.

[3]) Dibelius, a. a. O., S. 119. — Röm. 6 u. 7.

[4]) Dib., S. 120. — Röm. 5, 12 ff.; Dib., S. 112: Röm. 6. u. 7.

[5]) Einige wollten das reichliche Auftreten von Wild so deuten, daß Allah damit die Jagd erlaubt habe. — Wherry, Sale, Baidh. Jelal.

hammed in seine Koranrezitationen geworfen hat, macht Allah zu einer Versuchung für jene, in deren Herzen Krankheit ist, und deren Herzen verhärtet sind (Su. 22, 52)[1]. Satan ist nicht selbst der Versucher, sondern nur das Werkzeug Allahs zur Versuchung. „Gott gibt Satan Macht, weil er wissen will, wer ans Jenseits glaubt und wer Zweifel hat" (Su. 34, 20). Der Gedankengang ist anders als im Buche Hiob. An der Versuchung Hiobs hat nicht Gott, sondern nur Satan ein Interesse. Gott weiß, daß sich Hiob bewähren wird. In der koranischen Auffassung entsendet Allah selbst die Satane, um die Ungläubigen anzureizen (s. u. Versuchungsengel).

Nicht immer wird das Böse und der Unglaube im Koran in so ausdrücklicher Form auf Allahs Willkür zurückgeführt. Gewisse Wendungen lenken mehr zur biblischen Verstockungstheorie über. Eine Differenz zwischen dieser und der koranischen liegt darin, daß in der Bibel die Verstockung eine Folge der Predigt der Propheten oder Jesu ist, während Muhammed die Verstockung der Ungläubigen auf Allah selbst zurückführt: „Wir (Allah) haben auf ihre Herzen Hüllen gelegt, daß sie den Koran nicht verstehen, und in ihre Ohren eine Schwere usw. (Su. 6, 25)". Diejenigen, die Allah für Dschahannam erschaffen hat, „haben Herzen, mit denen sie nicht verstehen, Augen, mit denen sie nicht sehen, und Ohren, mit denen sie nicht hören" (Su. 7, 178). Hier haben wir ein Bibelzitat, aber seine Anwendung ist nicht biblisch. Die Verstockung ist nicht erst Folge des Unglaubens, sondern beruht auf schöpfungsmäßiger Anlage. „Allah versiegelt die Herzen derer, die kein Wissen haben" (Su. 30, 59). Hier liegt der Gedanke näher, daß die Verständnislosigkeit eine Folge des Unglaubens ist. Die Wendung, daß Allah die Ungläubigen in ihrer Widerspenstigkeit irre gehen läßt (Su. 7, 185), enthält den biblischen Gedanken, daß Gott den Sünder an seine Sünde dahingibt (Röm. 1, 28). Hier liegt die offenkundige Schuld des Menschen zutage. Gewiß muß auch nach biblischer Auffassung die natürliche Folge der Sünde von Gott verordnet sein, aber auch seine Strafe fließt aus seiner Liebe und nicht aus seiner Willkür. Im Koran aber will Allah das Verderben der Ungläubigen: „Wir schenken den Ungläubigen nur langes Leben, daß sie wachsen in ihrer Sünde" (Su. 3, 172). Irdisches Wohlergehen der Ungläubigen soll ihre Seelen zu Grunde richten (Su. 9, 55). Das ist satanisch und nicht mehr göttlich[2].

Nach einigen Fassungen des Sündenfallmythos führt ʿIblīs die Ungläubigen nicht gerade in Allahs Auftrag irre, er erbittet sich dieses Recht nur von Allah, und es wird ihm gewährt. Hier zeigt sich eine Annäherung an die biblische Auffassung. Aber wenn gesagt wird, daß Satan ohne Allahs Zulassung nicht falsch inspirieren könne (Su. 6, 112), oder

[1] Nach Wherry, Sale, Baidh. Jelal., Yaḥyā — nimmt diese Stelle Bezug auf den Zwischenfall mit der Gharānīqstelle (s. u.). Muhammed verteidigt sich wie ein Lehrer, der etwas Falsches gesagt hat: er habe die Schüler nur auf die Probe stellen wollen. Allah versuche die Hörer durch diese falsche Offenbarung.

[2] Vgl. dazu das „Ausputzen", das nicht sowohl Satan als auch Allah zugeschrieben wird, z. B. Su. 6, 108. (Wherry verweist zu V. 219 auf Tafsir-i-Raufi (s. auch u.).

daß die Satane in dem Abschnitt von Hārūt und Mārūt ohne Allahs Erlaubnis mit ihren Zauberlehren keinen Schaden tun konnten (Su. 2, 96), so bedeutet das nicht, daß das Böse nur mit Gottes Zulassung geschehe, sondern daß gerade umgekehrt Allah die letzte Ursache alles Bösen ist.

Mit der Praedestinatio gemina gibt Muhammed eine sehr präzise Antwort auf die Frage: „Unde malum"? Gott selbst ist die letzte Quelle des Bösen. Er selbst ist auch die letzte Ursache der Sünde, des Unglaubens. Er ist sogar auch die sekundäre Ursache der Sünde. Von ihm geht die Versuchung aus. Die Satansgestalt ist somit im Koran eigentlich überflüssig. Daß Muhammed sie einführt, mildert die Schärfe der Prädestination wenigstens äußerlich etwas ab. Der Theorie nach bleibt Allah die letzte Ursache der Sünde, aber praktisch übernimmt Satan diese Rolle. Damit wird in der Tat die Sünde ein Stück von Gott abgerückt und eine gewisse Annäherung an die biblische Auffassung herbeigeführt. Wenn Muhammed zum Glauben auffordert, geht er gar so weit, alles auf den Willensentscheid des Menschen zu stellen (Su. 17, 14—16). Man wird von hier aus Muhammed nicht Zwiespältigkeit vorwerfen können[1]). Da die Prädestination Gottes Geheimnis ist, muß sich auch im Islam die Predigt zunächst an alle richten. Eine Zwiespältigkeit besteht aber darin, daß Muhammed die Teufelsvorstellung von den Juden entlehnt, die doch zumindest einen relativen Gegensatz zur Praedestinatio ad malum darstellt. Im Judentum hatte sie dazu gedient, das Böse von Gott abzuheben. Nun muß Satan bei Muhammed zum Engel der Verführung werden. Aber die Satansgestalt war doch viel zu sehr mit biblischen Anschauungen behaftet, als daß es Muhammed gelingen konnte, sich von der Einwirkung dieser Anschauungen völlig frei zu machen. So begegnen wir im Koran immer wieder Ausdrucksweisen, die auf die Lehre von der Praedestinatio ad malum keine Rücksicht nehmen.

Muhammed scheint in dieser Lehre weniger von anderen Quellen als der seiner eigenen Erfahrung abhängig zu sein. Seine Gottesvorstellung wies zwar schon in diese Richtung. Er brauchte aber vor allem zur Beruhigung seines Herzens eine Erklärung für die Tatsache, daß seine Predigt nicht überall durchschlug. Die fand er durch diese Lehre. Dazu stimmt, daß er besonders in seiner späteren Karriere in Mekka die Prädestination scharf herausarbeitete[2]).

XI. Sündenfall des ʿIblīs.[3])

Im Koran gibt auf die Frage, woher die Sünde stamme, nicht die Geschichte vom Sündenfall der Menschen die Antwort, sondern der Mythos vom Sündenfall des ʿIblīs. Muhammed kennt zwar auch den Fall Adams und Evas, dieser spielt aber nur die Rolle einer Episode. Dort wo beide Mythen nacheinander erzählt werden (Su. 2; 7; 20), ist deutlich eine

---

[1]) Gegen Rudolph, a. a. O., S. 89.

[2]) Wherry zu Su. 13, 33. — s. u.

[3]) Zur Sündenfallsgeschichte in der jüdischen Angelologie gibt Eickmann, S. 22 an: Pirke Elieser XIII; Gfrörer I, S. 391; Eisenmenger, I, 48, 831; Rodwell, S. 433 A; Weber, jüdische Theologie 2/1897.

Naht zu erkennen, die zeigt, daß sie nicht ursprünglich zusammengehören. Beim Sündenfall des Teufels führt dieser den Namen ʿIblīs, beim Sündenfall Adams dagegen Schaitan. Ein tieferer Grund für den Namenswechsel, daß etwa der Name der veränderten Situation entspräche, läßt sich nicht erweisen. Schon daß Muhammed öfter den ʿIblīsfall allein vorträgt, als er ihn in Verbindung mit Adams Fall berichtet, zeigt, daß hier äußere und nicht innere Gründe zum Namenswechsel Anlaß gegeben haben. Daß aber Muhammed den Fall Adams nie anders als in Verbindung mit ʿIblīs' Fall erzählt, und nie in der rein biblischen Form, läßt vermuten, daß die Verbindung beider Mythen nicht erst sein Werk ist — dann dürfte man viel eher erwarten, daß er die Naht beseitigt hätte —, sondern daß eine Quelle ihm nur den ʿIblīsfall bot, die andere aber die Kombination beider Geschichten schon in der Form gab, wie er sie im Koran erzählt. Die Naht weist auf einen verschiedenen Ursprung beider Mythen überhaupt hin. Die Entstehung des Mythos vom Sündenfall des Teufels ist nicht so zu denken, daß der Teufel an Stelle der Paradiesesschlange getreten wäre, und daß nun die Frage, wie kam der Teufel zum Abfall von Gott, eine Antwort erheischt und durch den neuen Mythos gefunden hätte. Bousset weist nach[1]), daß die Anschauung von der Verführung Adams und Evas durch den Teufel verhältnismäßig spät auftritt, nachdem der Mythos vom Falle des Teufels schon ausgebildet war. — Paulus kannte den Teufel nicht als Verführer Adams. Weisheit 2, 23 f. setzt den Fall Satans voraus, denn aus der Genesisgeschichte läßt sich nicht erklären, warum der Teufel neidisch gewesen sein sollte, wohl aber aus der Geschichte seines eigenen Falles.

Der Unterschied der beiden Sündenfallsmythen im Koran beruht aber nicht nur auf dem genannten Namenswechsel, sondern noch viel mehr auf der Gestalt Adams. Der anbetungswürdige Adam im ʿIblīsfall und der verführte Adam sind unmöglich dieselbe Person. Es erscheint ausgeschlossen, daß aus der biblischen Sündenfallsgeschichte heraus sich der Gedanke an eine Anbetung Adams durch die Engel hätte entwickeln können. Dagegen ist sie ohne weiteres verständlich, wenn sie ihren Ausgangspunkt von den jüdischen Spekulationen über den Urmenschen genommen hat. Bereits Ezechiel schildert den göttergleichen Urmenschen[2]). In den jüdischen Adamssagen ist Adam ein überaus herrliches Wesen, ein zweiter Engel[3]). Gott gibt hier das Gebot, das Ebenbild Gottes anzubeten[4]). An diese Auffassung vom Wesen Adams und den Befehl Gottes, ihn anzubeten knüpft dann der Fall des Teufels an[5]). Bousset urteilt: es scheine fast, als ob die Anschauung von der Verführung Adams und Evas durch den Teufel erst im Zusammenhange mit der Lehre vom Falle des Teufels

[1]) Rel. d. Judent, S. 386, 405 ff.

[2]) Ez. 28, 12 ff. Spr. Sal. 30, 4. — Bousset, Rel. d. Jud. 405. — Sirach 49, 20.

[3]) II. Henoch, 30, 6—14; Vita Adae, 12 ff. (Bousset.).

[4]) Bi. Ad., 39; vgl. Vita, 17; II. Henoch 31, 3.

[5]) Ueber die Verbreitung dieser auch bei den Mandäern sich findenden Sage s. Bonwetsch, Frage des Bartholomäus, 1897, 1, 36—40 (NGGW). — Bousset, S. 386.

entstanden sei. Sie komme in denselben Quellen zuerst vor, die den Teufelsfall erzählen [1]). Die Rivalität zwischen Adam und dem Teufel erinnere an den Antagonismus zwischen Ahriman und dem Urmenschen Gayomarth in der parsischen Religion. Ganz ähnliche Phantasien fänden sich in den Pseudoklementinen [2]). Hier ist der Urmensch Christus. — Es sei an dieser Stelle daran erinnert, daß Paulus Christus den Zweiten Adam nennt (1. Kor. 15, 45; Röm. 5, 14). Der Hinweis Rodwells bezüglich der Anbetung Adams auf Hebr. 1, 6 ist also keine Verkennung des Zusammenhanges [3]). Natürlich geht Muhammed nicht auf diese Stelle zurück, aber wir erkennen in der Erhöhung Christi über die Engel und seine Anbetung durch diese den Mythos vom Urmenschen wieder. Die Hebräerstelle und der ʿIblīsfall gehen auf die gleiche Quelle zurück.

Bousset sagt: „Ursprung und ursprünglicher Sinn der Spekulation vom Urmenschen sind bis jetzt ein religionsgeschichtliches Rätsel" [4]). Biblische Anknüpfungspunkte dürften Gen. 1, 27 und Psalm 96 (97), 7 in der Uebersetzung der Septuaginta (= Deut. 32, 43 LXX, Cod. Vat.) gewesen sein. Der hebräische Urtext der Psalmstelle: הִשְׁתַּחֲווּ לוֹ כָּל־אֱלֹהִים bezieht sich auf Jahwe und gibt keinen Anlaß zu einer solchen Anknüpfung. Dagegen heißt es in der zweiten Rezension des Moseliedes, die sich in vielen Handschriften hinter den Psalmen findet: *„καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι θεοῦ"* [5]). Dazu kommt weiter als Anknüpfungsstelle Gen. 1, 26 mit dem eigentlichen Pluralis majestatis: Lasset uns Menschen machen! Dann aber bot das Buch Hiob den besten Anhalt. Hier tritt Satan unter den Gottessöhnen auf und führt einen Dialog mit Gott. Er kritisiert Gottes Verhalten zu Hiob, der ein Muster der Frömmigkeit ist, und dadurch, wenn vielleicht auch nur entfernt, an den Urmenschen erinnert. Aus diesen Stellen ist der Mythos vom Satansfall nicht herausgelesen, sondern er ist vielmehr in sie hineingelesen worden, ist aber natürlich von ihnen gefärbt und beeinflußt worden.

In acht Suren wird über den Teufelsfall berichtet. Es zeigen sich dabei große Verschiedenheiten in der Darstellung. Allen Stellen gemeinsam ist nur der Befehl, den Allah den Engeln gibt, Adam anzubeten, der Gehorsam der Engel gegen dieses Gebot und die Weigerung des ʿIblīs, Gottes Befehl nachzukommen. Dieser Kern hat nun in einigen Darstellungen ein Vorspiel, das sich mit der Erschaffung des Menschen befaßt, in einigen ein Nachspiel, in dem ʿIblīs die Erlaubnis erhält, die Ungläubigen zu verführen. Einige Berichte des ʿIblīsfalles haben sowohl das Vor- als auch das Nachspiel. Am vollständigsten ist in dieser Hinsicht die 15. Sure (V. 26—43). Die Geschichte hebt an mit der

---

[1]) Sap. 2, 24; II. Hen. 31, Rec. A.

[2]) Namentlich Homilie 20, 2ff. (Rec. 3. 52 u. ö.) — Spekulationen des Philo über den 1. u. 2. Menschen. — Die Gleichsetzung: Henoch = Menschensohn = Metatron. (Bousset, S. 405f.).

[3]) Geg. Eickmann, a. a. O., S. 23.

[4]) a. a. O. S. 406. — Bousset gibt Richtlinien über weitere Forschungen.

[5]) Meyer, Komm. zu Hebr. 1, 6; Windisch-Lietzmann verweist auf Asc. Jes. 11, 22ff. und Vita Adae et Evae 14.

Schöpfung des Menschen aus getrocknetem Lehm oder geformtem Schlamm, und der Dschinn aus dem Feuer des Samūm. Gott teilt diesen Beschluß den Engeln mit und schließt daran den Befehl, daß sie vor dem Menschen, wenn er ihn gebildet und ihm von seinem Geiste eingehaucht habe, anbetend niederfallen sollen. Die Engel kommen diesem Befehle nach bis auf ʿIblīs. Er begründet seine Weigerung mit dem Hinweis auf den Stoff, aus dem der Mensch geschaffen ist. Gott wirft ihn „hinaus" und nennt ihn „gesteinigt". Sein Fluch soll auf ihm bis zum Tage des Gerichts sein. ʿIblīs bittet um Aufschub der Strafe bis zum Tag der Erweckung. Der wird ihm gewährt. Da teilt er seinen Entschluß mit, die Ungläubigen auf Erden irre führen zu wollen, weil Gott ihn irregeführt habe. Gott ist damit einverstanden, schränkt aber ausdrücklich des ʿIblīs Macht auf die Ungläubigen ein.

In der medinischen 2. Sure unterredet sich Gott über die Schöpfung des Menschen mit den Engeln, diese raten davon ab. Adam muß den Engeln seine Ueberlegenheit dadurch beweisen, daß er die Namen aller Dinge nennt, während sie die Engel nicht wissen. — Hier wird auch (ebenso Su. 38, 74. 76; 7, 12) als Grund der Weigerung des ʿIblīs, Adam anzubeten, seine Hoffart genannt.

Der Kern des Mythos, der Fall des ʿIblīs, ist älter als das Christentum. Muhammed verdankt ihn also letzten Endes den Juden. Geiger[1]) möchte ihn gern den Christen zuschieben. Aber es finden sich bei den Juden schon Spekulationen über den „Gottmenschen" Adam. Auch der Name ʿIblīs, wenn er aus Diabolos entstanden ist, weist eher auf Juden als Christen. Denn die Septuaginta hat ihn schon. Daß Juden, die Griechisch verstanden, als Kaufleute nach Arabien kamen, oder daß Muhammed auf seinen Reisen mit solchen zusammengekommen ist, wäre leicht denkbar, dagegen scheinen die arabischen Christen wenig Kenntnis von der griechischen christlichen Literatur gehabt zu haben. Geiger führt eine Stelle aus Sanhedrin[2]) an, um damit die Unmöglichkeit der jüdischen Herkunft des Mythos zu belegen: „Die Engel wollten zu Adam „heilig" sagen, Gott läßt ihn einschlafen. Da wissen sie, daß er ein Irdischer ist". — Diese Stelle aber ist eine deutliche Abwehr gegen die Vorstellung von einem gottähnlichen Adam. Sie beweist noch nicht, daß diese nicht bei Juden bestanden hätte. Vielmehr weist eine andere Stelle in einem handschriftlichen Midrasch aus dem 11. Jahrhundert[3]), auf das Geiger selbst aufmerksam macht, die Kenntnis dieses Mythos bei den Juden nach. Daß es sich hier um eine Uebernahme erst aus dem Koran handele, ist nach dem oben Ausgeführten nicht nötig anzunehmen. Es heißt in diesem

---

[1]) Geiger, Was hat usw., S. 98f. Rudolph, a. a. O., S. 35, Anm. 58, entscheidet sich ebenfalls für christlichen Ursprung Sprenger, Leben III, 242 für judenchristlichen. Grimme II 60, Anm. 3 für christlich-syrischen. (Er verweist auf Grünbaum, Neue Beiträge, S. 57.)

[2]) Sanh. 29; Midr. rab. zu Mos. Par. 8. Text bei Geiger, S. 98. Vgl. auch Eisenmenger, 366ff.

[3]) Bereschit Rabba Moses Haddarschan zu Gen. 5, 5 (Gfrörer S. 391). Geiger, S. 202 hat die Stelle von Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt, S. 291, Anm.

Midrasch: „Cum Adam creatus esset, edixit Deus angelis ministerii, ut adorarent Adamum. Venerunt angeli ministerii ad bene placitum Dei. Satan vero erat maior omnibus angelis in coelo, locutusque ad Deum, S. B.: Domine mundi! nos creati sumus ex splendore Schechinae et tu dicis, ut adoremus eum, quem de luto terrae formasti. Respondit Deus, S. B.: in isto, qui provenit de luto terrae, est plus sapientiae et intellegentiae quam in te. Factus est Satan itaque, cum nollet adorare Adamum, nec oboedire mandato Dei, S. B., expulit illum Deus de coelis et factus est Satan, et de ipso scriptum est: Quomodo cecidisti de coelo, fili aurorae? (Jes. 14, 12)".

Die Erschaffung des Menschen in der Einleitung des Mythos im Koran weist uns eher auf das Buch Hiob als auf Gen. 2, 7. In der biblischen Schöpfungsgeschichte wird der Mensch aus Erde erschaffen, im Koran dagegen aus Lehm und Schlamm (Su. 15, 26, 28, 33) oder Ton (Su. 17, 63; 7, 11; 38, 71, 77). Nach dem Buche Hiob wird er ebenfalls aus Lehm gebildet[1]) (Hi. 10, 9; 33, 4ff.) In der zweiten Hiobstelle ist auch der Geist und Odem Gottes bei der Schöpfung des Menschen tätig. (Besonders Hi. 10, 10 bringt eine Anschauuung über die Menschenschöpfung, die der an andrer Stelle (Su. 7, 10.) von Muhammed vorgetragenen sehr ähnlich ist.)

Die drei verschiedenen Fassungen, in denen der Koran das Gespräch Gottes mit den Engeln als Einleitung zu Iblīs Fall beibringt, lassen sich nicht so verstehen, daß Muhammed bei den einen bringt, was er bei den anderen vergessen hat. Höchst wahrscheinlich ist der Fall des ʿIblīs nur die eine Form des Gespräches Gottes mit den Engeln bei der Menschenschöpfung. Eine andere Form läßt die Engel miteinander streiten, während nach einer dritten die Engel, nicht ʿIblīs allein, sich Gott widersetzen. Diese verschiedenen Fassungen sind, und wohl nicht erst von Muhammed, mit dem ʿIblīsmythos kombiniert worden, zumal der Einwand der Engel in der 2. Sure (s. u.) nur schwer mit Muhammeds Engelvorstellung vereinbar ist. — Der Anknüpfungspunkt für alle diese Fassungen der Engelgespräche ist Gen. 1, 26. Der Pluralis majestatis wird als Anrede Gottes verstanden. Nach Philo hat Gott seine Dynameis angeredet, nach Rabbi Joschua von Sifnin die Seelen der Frommen[2]). Nach Wajjiqra R. P. 29 beriet sich Gott mit den Dienstengeln wegen der Weltschöpfung[3]). — Dieser Gedanke ist in der jüdischen Literatur sehr reichlich belegt, wie die folgenden Parallelen zu den koranischen Geschichten zeigen. Die Fassung der Einleitung in der 38. Sure (V. 69) ist nur ein kurzer Hinweis auf einen Streit der himmlischen Malaʾ. Da es sich um einen Streit der Engel untereinander handelt, kann er weder eine An-

[1]) Bei Wherry zu Su. 2, 30: Jelal. beschreibt, wie dieser Lehm ausgewählt und von den Engeln zubereitet worden sei, wie Iblis mit dem Fuße nach dieser Masse gestoßen habe, und wie Gott schließlich dieses Gebilde belebt habe. (Vgl. die Belebung des Vogels durch Jesus im Koran.)

[2]) Rut Rabba I, 2; Jalqut 1. Mos. § 13; Scheft., a. a. O. S. 158, Anm. 2.

[3]) Scheft. — Das ist im Widerspruch zu Jes. 44, 24 nach Beresch. R. P. 3; Tos. Sanh. 1, 7. Vgl. noch Eisenmenger, 31—33.

spielung auf die Mitteilung Gottes an die Engel in der 15. noch auf den Einspruch der Engel gegen Gottes Vorhaben in der 2. Sure sein. Wir sind genötigt anzunehmen, daß Muhammed die Auffassung bekannt war, wie sie z. B. Bereschit R. S. 8 zu finden ist: „Während die Engel noch darüber stritten, ob der Mensch geschaffen werden solle oder nicht, erschuf ihn Gott mittlerweile und sagte darauf zu den Engeln: ʻWas streitet ihr miteinander? Adam ist geschaffen!“ [1]).

Noch viel häufiger und vielgestaltiger ist die Fassung, bei der die Engel gegen Adams Erschaffung opponieren. Der Koran hat eine dieser Sagengestalten in der zweiten Sure. Gott verkündigt den Engeln, daß er einen an seiner Statt auf Erden einsetzen wolle. — Das ist ein biblischer Gedanke, Gen. 1, 26 enthält ihn. — Die Engel entgegnen: ʻWillst du auf der Erde einen einsetzen, der auf ihr Verderben stiftet und Blut vergießt? Und wir verkündigen dein Lob und heiligen dichʼ. — Man kann hierin eine Prolepse der Kainstat finden. An diese Rede knüpft übrigens die Sage von Asa und Asael an (s. u.). — Allah entgegnet: ʻSiehe, ich weiß, was ihr nicht wissetʼ. Adam beweist dann seine Ueberlegenheit über die Engel durch die Kenntnis der Namen aller Dinge, die die Engel nicht wissen. Die Namengebung Adams in der Genesis wird also in die Sage hereingezogen. Dazu gibt es ziemlich genaue jüdische Parallelen. Die ähnlichste ist die folgende: „Als Gott den Menschen schaffen wollte, beriet er sich mit den Engeln und sprach zu ihnen: ʻWir wollen einen Menschen in unserm Bilde machen. Da sagten sie: ʻWas ist der Mensch, daß du sein gedenkest (Ps. 8, 5)? Was sollen seine Eigentümlichkeiten sein?ʼ Er sprach: ʻSeine Weisheit ist größer als die eure.ʼ Da brachte er vor sie Vieh, Tiere und Vögel und fragte sie nach deren Namen, sie aber wußten sie nicht. Nachdem er nun den Menschen geschaffen, ließ er sie vor ihm vorübergehen und fragte ihn nach deren Namen, und jener antwortete: dieser Ochse, jener Esel, dieses Pferd und jenes Kamel[2]).

Bei den Kirchenvätern spielt in diese Sage die Gleichsetzung Christi mit dem Urmenschen herein. Engel, die von Gottes Absicht unterrichtet sind, Menschen nach seinem Ebenbild zu schaffen und die menschliche Natur dadurch zu verherrlichen, daß Christus sie annimmt, fürchten, daß ihr Ruhm dadurch verdunkelt werde, beneiden den Menschen um sein Glück und empören sich[3]). — Hier ist der Engelfall einfach durch den Widerwillen gegen die Menschenschöpfung motiviert.

Einen anderen Ausgang nimmt der Widerspruch der Engel gegen Adams Schöpfung in einer Fassung der Sage in Sanhedrin[4]). Ihr Eingang erinnert an den Anfang des ʻIblīsfalles in der 15. Sure, wo nach

---

[1]) Grünbaum, Beitr. 323, Anm. 48, auch Beresch. R. S. 7d. Dibelius 186. Die Dienstengel als Gegner des jüdischen Volkes. Widerspruch gegen die Gesetzgebung Schir. hasch. R. zu 8, 11. (Dib. 27). Feindliche Absicht der Engel: Schemot R. 28 zu 19, 3.

[2]) Geiger, a. a. O. 97; Midr. R. zu 4. Mos. 19 f.; das. zu M. Par. 8, 17; Sanh. 38; hebr. Text bei Geiger.

[3]) Sale bei Wherry nach Irenaeus, Laktanz, Gregor von Nyssa.

[4]) Dibelius, a. a. O. S. 181: Sanh. fol. 38b, übersetzt von Laz. Goldschmidt, Berlin, S. Calwey Co. 1903 B. VII, 156.

dem Bericht über die Erschaffung des Menschen die der Dschinn als vorher erfolgt erwähnt wird (V. 26 f.). Jene Stelle lautet: „Als der Heilige — gebenedeit sei er — den Menschen erschaffen wollte, erschuf er zuvor eine Klasse von Dienstengeln und sprach zu ihnen: 'Ist es euer Wille, daß wir den Menschen in unserm Ebenbild erschaffen?' Sie erwidern darauf: 'Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst und des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst?' (Psalm 8, 5 als rhetorische Frage verstanden.) Darauf streckt Gott seinen Finger aus und verbrennt die erste Klasse der Engel. Ebenderselbe Vorgang ereignet sich mit einer zweiten Engelklasse. Eine dritte heißt dann Gottes Vorschlag gut.

Es liegen also in den Fassungen der Sage in der 38. und der 2. Sure Kombinationen vor aus verschieden Gestalten der gleichen Sage, bei der 38. vom Engelstreit und 'Iblīsfall, bei der 2. von diesem und Adams Namenskenntnis. Die Frage, wem Muhammed diese Sagen, abgesehen von ihrem jüdischen Ursprung, als letztem Uebermittler verdankt, den Christen oder den Juden, ist nicht mit Entschiedenheit zu lösen möglich. Gewichtige Gründe sprechen für die jüdische Ueberlieferung, so der außerordentlich enge Anschluß an die alttestamentliche Satansvorstellung, die Satan als Beauftragten Gottes erscheinen läßt. Wenn hier Christen Muhammeds Gewährsmänner gewesen wären, müßte angenommen werden, daß die Gestalt Christi in der Sage auftreten würde. Abgesehen von dem oben beigebrachten Zitat ist doch anzunehmen, daß auch die arabischen Christen Christus bei der Schöpfung beteiligt dachten, das wäre wohl dann zum Ausdruck gekommen. Wir kennen aber das arabische Christentum zu wenig. Wenn man von Judenchristen redet, so läßt man im Grunde die Frage offen. Für die Annahme christlicher Ueberlieferung bietet die Paradiesesgeschichte in der 7. Sure einige Stützen. Vielleicht verteilen sich die verschiedenen (mündlichen) Quellen auf Juden und Christen. Grimme[1]) und Sprenger[2]) denken nicht nur an christliche Uebermittler, sondern auch solchen Ursprung der Sage. Man kann aber nicht von der Tendenz, in der ein Mythos vielleicht einmal gebraucht worden sein mag, auf seinen Ursprung schließen, wie Sprenger tut, der an eine Erfindung des Mythos zum Zwecke der Bekämpfung der Engelanbetung denkt. Da in ihm doch die Gestalt des Ur-Adam auftritt, ist an eine solche Tendenz nicht zu denken. Es ist auch sehr unwahrscheinlich, daß Muhammed eine derartige Absicht gehabt hat. Die Engel stehen ihm sonst nie unter den Menschen. Er will mit dem Mythos den Ursprung der Sünde zeigen und von der Herkunft des Teufels erzählen.

Der Kern des Mythos ist der biblischen Sündenfallsgeschichte nachgebildet. Wenn nach dem Buche der Weisheit der Satan aus Neid handelt, so weist das auf eine Gestalt seiner Sündenfallsgeschichte, in der

---

[1]) Grimme, Leben, S. 60, der Mythos sei von der christlich-syrischen Sage abhängig. Er verweist auf Grünbaum, Neue Beiträge, S. 57.

[2]) Sprenger, Leben, III, 1882, 242, Judenchristliche Sekten, welche gegen den Glauben an eine Engelhierarchie verwandter Sekten eiferten, oder Reformer, die die unter ihren Mitbrüdern übliche Engelanbetung verdammten, sollen den Mythos erdichtet haben.

er sich um des Menschen willen gegen Gott erhebt. Im Koran aber handelt er, ähnlich wie Adam im Paradiese gegen ein ausdrückliches Gebot Gottes. Das wird noch dadurch unterstrichen, daß als Grund zu seinem Handeln Hoffart und Unglaube genannt wird [1]). Der Befehl Gottes, daß die Engel Adam anbeten sollen, der sich mit der christlichen Gottesvorstellung nicht vereinigen läßt, — es sei eben, daß wie in Hebr. 1, 6 Adam durch Christus ersetzt wird — paßt vortrefflich auf Muhammeds Allah. Allahs Willkür ist durch keine Schranken gehemmt. ʿIblīs glaubt, sich einer ungerechtfertigten Demütigung entziehen zu müssen. Adams Person bleibt dabei zunächst im Hintergrund. Die Wurzel an ʿIblīs Sünde, und damit aller Sünde ist Hoffart, Unglaube. Wir haben hier eine rein geistige Erhebung wider Gott, allerdings nicht gerade Gelüste nach göttlicher Herrschaft, daran wagt der koranische Teufel garnicht zu denken. Hierin liegt ein großer Unterschied vom christlichen Teufel.

Daß sich ʿIblīs nach einigen Darstellungen des Mythos im Koran auf seine Schöpfung aus Feuer beruft, erklärt sich leicht als Weiterbildung, um den Gegensatz gegen den lehmgeschaffenen Menschen stärker herauszuarbeiten. Doch hat nicht erst Muhammed diesen Gedanken beigebracht, da er ja mit seiner Lehre von der Erschaffung der Dschinn aus Feuer in Konflikt kommt. — Die Vertreibung des ʿIblīs und der Fluch, der ihn trifft, ist als Nachbildung der Paradiesesgeschichte zu erklären, zumal die Frage offen bleibt, woraus er eigentlich vertrieben wird und worin der Fluch besteht. Das Wort „gesteinigt", das ihm zugerufen wird, und das „verflucht" bedeutet (s. u.) ist ein Name, den er auch sonst sehr oft im Koran führt. Daß der Ort, aus dem ʿIblīs vertrieben wird, der Himmel ist, haben wir natürlich anzunehmen, denn den Schaitanen ist selbst das Lauschen am Himmel verwehrt [2]). Der Ausdruck: fa-ḫrudsch minha läßt aber zunächst an das Paradies denken. Die Paradiesgeschichte ist ohne tiefere Verarbeitung zum Vorbild genommen. — In einigen Suren ist die Vertreibung des ʿIblīs zu einem Dialog mit Gott ausgestaltet, was wieder stark an das Verhör erinnert, das Gott in der Bibel mit Adam und Eva anstellt.

Zu dem Nachspiel, das die Abmachung zwischen Gott und ʿIblīs enthält, daß letzterer die Ungläubigen verführt, können wir keine jüdischen Parallelen beibringen. Es zeigt sich aber eine große Verwandtschaft mit dem Mythos in Hiob. Auch hier findet ein Dialog zwischen Satan und Gott statt und stellt Satan ein Ansinnen an Gott, und sein Wunsch wird ihm gewährt. Die Erlaubnis Gottes erleidet hier ebenfalls eine Einschränkung, Satan erhält zuerst nur Gewalt über den Besitz Hiobs (Hi. 1,

[1]) Su. 2, 32 „er weigerte sich in seiner Hoffart und ward einer der Ungläubigen"; 7, 12: „Nicht ist es dir erlaubt, hoffärtig zu sein. Du bist einer der Gedemütigten"; 18, 48: „Er frevelte wider seinen Herrn"; 38, 74: „Er war hoffärtig und einer der Ungläubigen. Gott fragt ihn: Bist du etwa hoffärtig oder ein Hochmütiger?" Er wird auch sonst rebellisch (22, 3), ein Rebell wider den Erbarmer (19, 45), aufsätzig (37, 7) genannt.

[2]) s. o. — Die jüdische Sage knüpft gern an Jes. 14, 12 an. Jalqut Bereschit, § 68: Gott hat den Satansfürsten Samael seiner Heiligkeit beraubt und ihn aus dem Himmel herabgestürzt. Schest. S. 56.

12), dann über Fleisch und Gebein außer über das Leben dieses Mannes (2, 6). Schon die Herausforderung des ʿIblīs: „Was dünkt dir von diesem, den du höher ehrtest als mich?" — hat ihr Gegenbild in Hi. 1, 9: „Ist Hiob etwa umsonst gottesfürchtig"? ʿIblīs geht ähnlich wie Satan in Hiob geradezu eine Wette ein. Satan sagt: „Was gilt's, er wird dir ins Angesicht absagen (1, 11; 2, 5)". ʿIblīs spricht: „Nicht sollst du die Mehrzahl von ihnen dankbar finden". Die Gestalt des Hiob ist Muhammed bekannt, und auch die Erschaffung des Menschen aus Lehm wies uns auf das Buch Hiob. Dazu kommt noch, daß Gott den Hiob außerordentlich hoch stellt (Hi. 1, 10; 2, 3). Der Mythos in Hiob ist die einzige bedeutsame Satanstelle im Alten Testament. Da die LXX in ihr Satan mit Diabolos übersetzt, ist vielleicht sogar an eine Entlehnung des ʿIblīs-Namens von hier zu denken. Muhammed wird auch diesen Teil des Mythos nicht erfunden haben. Ebensowenig wird er eine Uebersetzung des Buches Hiob gehabt haben. Er hat den Mythos in dem Zusammenhange überkommen, wie er ihn mitteilt.

Man stößt auf Schwierigkeiten, wenn man die Frage, worin der Fluch bestehen mag, der auf ʿIblīs bis zum Tage des Gerichtes sein soll (15, 36), mit Eickmann[1]) dahin beantworten will, daß er eigentlich in die Hölle fahren müßte. Denn die Fahrt in die Hölle ist eine Strafe und kein Fluch, sie fände auch kein Ende am Gerichtstage. Fluch ganz im allgemeinen kann auch nicht gemeint sein, denn ein Bannfluch bleibt ja auf ihm: wer sich mit ihm abgibt, der wird in diesen Fluch mit hineingezogen. Wir werden unter dem „Fluch" eine ähnliche Strafe zu verstehen haben, wie die, mit der Mose den Sāmirī belegt, weil er das goldene Kalb gegossen hat. Er spricht zu ihm: „So gehe fort (20, 97), und dir soll sein im Leben, daß du sprichst: ʿKeine (gegenseitige) Berührung!'". Es wird an ein Schlagen mit Aussatz zu denken sein. Vielleicht war der „Fluch" terminus technicus dafür, wie ja auch heute noch der Fluch, der jemandem nachgeschleudert wird, ihm eine körperliche Schädigung anwünscht. Ist ʿIblīs mit Aussatz geschlagen, dann kann er die Menschen nicht verführen, denn dann läßt sich niemand mit ihm ein. Zu dieser Auffassung stimmt besonders die Gestalt des Mythos in der 7. Sure. Hier heißt es statt des Fluches: du bist einer der Gedemütigten, aṣ-Ṣagirīn, der Kleinen, Verachteten, Verworfenen, Ausgestoßenen (V. 12). Im 17. Verse wird er verachtet und verstoßen genannt. Unter solchen Leuten sind vor allem die mit einer ekelhaften Krankheit Behafteten zu verstehen.

In der 7. und 15. Sure wirft ʿIblīs Gott vor, daß er ihn in die Irre geführt habe. Wir haben darin nicht einen erlogenen Vorwurf des ʿIblīs zu sehen, Muhammed selbst schreibt Allah die Irreführung zu. Daß Muhammed hier den Mythos nach seiner Lehre umgestaltet habe, wird nicht nötig sein, anzunehmen. Er hat die Auswahl nach seiner Lehre getroffen; wie wir sahen, ist ihm der Mythos nicht nur einmal und nicht in einerlei Gestalt dargeboten worden. Die einzige ʿIblīsstelle, in der sich

[1]) Eickm., a. a. O. S. 23.

Muhammeds eigene Hand vermuten läßt, ist die der 18. Sure, in der er ʿIblīs einen von den Dschinn nennt. Diese Stelle läßt sich zeitlich nur vor den Suren 46 und 72 einordnen, die die Bekehrung der Dschinn bringen.

Von den Fassungen des Mythos stehen sich die der 15., 17. und 38. Sure am nächsten. Die ersten beiden haben die Irreführung des ʿIblīs durch Gott, resp. Gottes Auftrag zur Verführung. Sie könnten aus einer Quelle stammen. Die 38. bringt den Streit der Engel, Gott gibt hier weder einen Befehl, noch spricht er die Erlaubnis zur Irreführung der Menschen aus. Er droht nur jedem, der ʿIblīs folgt, mit Dschahannam. Hier möchte eine andere Quelle vorliegen. Die Fassung der 7. Sure ist wieder den beiden ersten verwandt, knüpft aber den Menschensündenfall an. In der 20. und 2. liegt der Ton auf der Paradiesgeschichte, das Nachspiel des ʿIblīsfalles fehlt ganz. Hier dürfte eine dritte Quelle vorliegen. Die Form des Mythos in der 7. Sure hat die gleiche Strenge wie im ʿIblīs- so auch im Menschensündenfall, Gott verführt ʿIblīs, und Adam und Eva finden keine Gnade. Im Mythos der 15., 18., 38. Sure kommt der Satansname nicht vor. Die 17. führt ihn ein, ohne den Fall Adams zu erzählen. Die 4. spricht von ʿIblīs Fall und nennt ihn Satan. In den andern wechselt der Name beim Uebergang zur Paradiesgeschichte. Das führt uns auf folgende zeitliche Reihenfolge: 18., 38., 15., 17., 7., 20., 2., 4.[1]).

XII. Paradiesgeschichte.

Die Paradiesgeschichte, die der Koran in dreifacher Fassung bietet, in der 7., 20. und 2. Sure, weicht erheblich von der biblischen Sündenfallsgeschichte ab, aber auch die einzelnen Darstellungen weichen von einander ab. Ueberall ist Satan an Stelle der Schlange getreten. Der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen und der Baum des Lebens werden zusammengeworfen. Gott droht nicht die Strafe des Todes an, sondern stellt im Falle der Uebertretung seines Verbotes Elend, Vertreibung aus dem Paradies, in Aussicht, oder er sagt, daß die Uebertreter Ungerechte seien. Satan vertreibt die Menschen aus dem Paradiese. Am eigentümlichsten ist die Darstellung in der 7. Sure. Die Erkenntnis ihrer Nacktheit, die in der Bibel eine Folge der Sünde Adams und Evas ist, wird als Motiv zu ihrer Verführung benutzt, ebenso die Besorgnis Gottes in Gen. 3, 22, daß Adam vom Baume des Lebens essen werde und ewiglich leben. Satan sagt, Gott habe dem Adam und seinem Weibe den Baum nur verboten, damit sie nicht Engel würden und ewig lebten. Der Erfolg der Uebertretung ist derselbe wie in Gen. Adam und Eva suchen sich aber nicht zu entschuldigen, sondern bitten um Verzeihung, erhalten sie jedoch nicht. Die Austreibung ist kurz zusammengefaßt und enthält keinen außerbiblischen Stoff. — Die Geschichte wird ausdrücklich als Beispiels-

[1]) Grimme, Muh. II. ordnet: 15., 38., 20., 18., 17., 7., 2., 4. — Nöldeke, Einl.: 20., 15., 38., 17., 18., 7., 2., 4.

erzählung zur Warnung vor Satan bezeichnet. An ihren tieferen Sinn denkt Muhammed nicht.

In Sure 20 beginnt die Geschichte mit einer Waruung vor ʿIblīs (!). Der Baum wird in Gottes Rede an Adam nicht erwähnt. Satan spricht: „O Adam, soll ich dich weisen zum Baum der Ewigkeit und des Reichs, das nie vergeht". Er meint also den Lebensbaum. Die Folgen des Sündenfalls sind dieselben wie in der Bibel. Es erfolgt aber kein Verhör, es wird nur festgestellt, daß Adam ungehorsam wider seinen Herrn wurde und irreging. Allah hatte ihm einen Befehl gegeben, den er vergaß, und Adam hatte keine Festigkeit gezeigt (V. 114). Gott erkiest ihn aber wieder — im Gegensatz zu Su. 7 —, kehrt sich zu ihm und leitet ihn. Er treibt ihn aus (dem Paradies), stellt aber Rettung in Aussicht, wenn er der „Leitung" folgen werde. Es folgen Worte über die beiden Wege, der Geleiteten und der Irrenden. Man könnte sie das Protevangelium in muhammedanischer Form nennen.

Der Eingang der Fassung des Mythos in der 2. Sure ist fast wörtlich derselbe wie in der 7. Dann wird aber ganz kurz berichtet, daß Satan Adam und Eva aus dem „Garten" straucheln ließ und sie von der Stätte vertrieb, da sie weilten. Die Austreibung wird ebenfalls fast mit den gleichen Worten wie Su. 7 berichtet. Die Wiederannahme Adams und das Protevangelium sind umgekehrt der Fassung der 20. Sure nahe verwandt. Ueber die Bekehrung Adams heißt es (V. 35), daß Adam von seinem Herrn „Worte", kalimātu, empfing und er (der Herr) sich als der Vergebende und Barmherzige wieder zu ihm kehrte. Sind diese „Worte" ähnlich zu verstehen, wie das Wort, das bei Abrahams Bekehrung nach Buch der Jubiläen 12, 17 in sein Herz kam, so wäre an die Memra zu denken[1]). Da mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen ist, daß dieses muhammedanische Protevangelium auf dem biblischen fußt, liegt der Gedanke an den christlichen Logos noch näher. Jesus wird im Koran, Su. 4, 169 ebenfalls kalimatuhū genannt. Die Bekehrung Adams an sich veranlaßt uns aber noch nicht zur Annahme christlichen Ursprungs, denn die ist den Juden auch bekannt. Nach Rabbi Jehuda wird selbst das aus dem Paradiese vertriebene erste Menschenpaar in der zukünftigen Welt des Paradieses teilhaftig werden[2]). Da aber Muhammed die jüdische Memra ʾAmr und den christlichen Logos Kalima nennt, wird man der Annahme christlicher Abstammung den Vorzug geben müssen. Freilich hat Muhammed den Logosbegriff nicht verstanden. Er sucht ihn auf seine Weise zu erklären, indem er auf die allgemeine Bedeutung von „Wort" zurückgreift. So gibt er uns denn V. 36 f. sein Verständnis des Logos kund. Wir hören, wie die ʿWorteʾ gelautet

---

[1]) Bousset, a. a. O. S. 399. — Wherry erklärt die Stelle nach den Auslegern damit, daß Adam als Prophet seiner Zeit angesehen werde (Tafsir-i-Raufi, lā ilāha usw.) — Nach Jalal. werden ihm 10 Bücher offenbart. Vgl. auch Eisenmenger, S. 378 die Engel versammeln sich um Adam, um die Geheimnisse zu hören aus dem Buche, welches derselbe vom Himmel bekommen hat. — Die „Worte" wären also nach ihm Adams Koran gewesen, den er von Gott offenbart erhalten hatte.

[2]) Beresch. R. P. 21, Jalqut § 34. Schefl. a. a. O. 192.

haben: „Wir (Allah) sprachen: ʿFort mit euch allesamt! Und wenn zu euch eine „Leitung" kommt, wer dann meiner Leitung folgt, über die soll keine Furcht kommen, und nicht sollen sie traurig sein. Wer aber nicht glaubt und unsre Zeichen verleugnet, die sollen des Feuers Gefährten werden!" Diese Verse heben sich deutlich von der eigentlichen Geschichte ab. Erst wird die Bekehrung Adams zu Ende erzählt (V. 35), dann wird die Auslegung angefügt. In der Parallele, Su. 20, 121, zeigt sich uns dieselbe Lage. Die angeschlossene Auslegung ist allgemeiner gehalten als in der 2. Sure, spricht aber im großen ganzen denselben Gedanken aus. Auch die Fassung der 7. Sure hat eine angefügte Auslegung, eine Predigt über das Kleid der Gottesfurcht, das Satan raubt [1]). Während wir die Schlüsse in der 20. und 2. Sure auf Muhammeds Konto setzen können, scheint die Kleiderstelle mitsamt der Geschichte von den Christen übernommen zu sein. Diese Geschichte ist auf diese Deutung geradezu zugeschnitten, indem neben das Motiv Satans vom Baum des Lebens (!), das er sonst zur Verführung der Menschen benutzt, noch das andere, leicht ins Sexuelle abgebogene, von der Enthüllung ihrer Scham gestellt wird. Die Sünde Adams und Evas wider sie selbst kann zwar nach anderen Koranstellen [2]) einfach auf ihren Unglauben gedeutet werden, doch liegt der Gedanke an Unkeuschheitssünde hier sehr nahe. Das setzt aber ein asketisches Empfinden voraus, das man Muhammed zu mindest nicht in der Stärke beimessen kann, daß er allein diesen Zug aus der Paradiesgeschichte herausgefunden haben könnte. Zu seiner Vorstellung vom Paradies paßt er jedenfalls nicht. Man sieht sich zur Annahme einer christlichen Quelle veranlaßt um des asketischen Zuges willen und auch der vergeblich erbetenen Verzeihung willen, denn die Aufhebung der Sünde Adams ist für die Christen erst in Christo gegeben. Doch ist diese Quelle von der, die wir für die andern beiden Adamstellen im Koran annehmen möchten, nicht allzu stark verschieden, es handelt sich um zwei verschiedene Rezensionen derselben Fassung der Sündenfallsgeschichte.

XIII. ʿIblīs.

Der Name ʿIblīs kommt außerhalb der Sündenfallsgeschichten im Koran nur noch zweimal vor. Beide Stellen nehmen Bezug auf jene Geschichten. Sure 34, 19 spricht von Leuten, die wider sich selbst gesündigt haben, indem sie die Vorschriften für die Pilgerreise nicht einhielten, und an denen darum Allah ein Exempel statuierte. Dazu wird bemerkt: „ʿIblīs fand seine Meinung von ihnen (den Menschen) bestätigt; und sie folgten ihm mit Ausnahme eines Teiles der Gläubigen". Die Meinung des ʿIblīs ist Sure 7, 16 ausgesprochen. Er spricht dort zu Gott: „Nicht wirst du die Mehrzahl von den Menschen dankbar finden". Sale denkt an ʿIblīs Meinung über die Sabäer oder den Einwurf der

[1]) Die Kleider sind mit der Person verwachsen, sie werden nicht für etwas Äußerliches angesehen. Sie sind ein Gleichnis für inhärente Eigenschaften. Wellh. a. a. O. 2/196.

[2]) Su. 34, 18.

Engel bei der Menschenschöpfung. Doch ist der Einwurf der Engel nicht seiner, und was er über die Sabäer dachte, wissen wir nicht. — Dagegen legt (Sa. 34, 20) die ʿIblīsfallgeschichte aus. Gott hat ʿIblīs Macht gegeben, um die Menschen in ihrem Glauben zu prüfen (Hiob!). Wir haben also hier einen Anklang an den Mythos vom Fall des ʿIblīs. Ebenso weist uns Su. 26, 94 f. auf den gleichen Mythos. ʿIblīs und seine Scharen werden mit den Verirrten und den Gegenständen ihrer Anbetung in den Höllenpfuhl gestürzt. Diese Bemerkung ist an sich in der angezogenen Stelle überflüssig. Sie dürfte eine Glosse sein. — Es ergibt sich die Tatsache, daß Muhammed den Teufel nur in dem Sündenfallsmythos ʿIblīs nennt.

Man wird von der Frage nach der Herkunft des Namens ʿIblīs [1]) die nach dem Ursprung des Mythos zu trennen haben. Ist der Name aus Diabolos entstanden, so kann er ebensowohl für jüdische als christliche Abkunft des Mythos in Anspruch genommen werden (s. o.). Die Ableitung des Namens ʿIblīs von einer arabischen Wurzel balasa begegnet großen Schwierigkeiten. Hätte Muhammed den Namen selbst von der genannten Wurzel gebildet, so wäre anzunehmen, daß dann der Name mit dem Verhalten des ʿIblīs bei seinem Falle in Beziehung stehen möchte. Muhammed nennt als Grund seines Falles Hochmut und Unglauben. Bedeutet aber das Wort balas nach Rodwell [2]) in quo nihil est boni, a profligate, wicked person, und wäre Muhammed von dieser Bedeutung ausgegangen, so wäre der Namenswechsel beim Uebergang zur Adamsgeschichte nicht etwa, wie Eickmann meint, erklärt. Denn die Bedeutung „der Böse" ist ja viel zu allgemein, um daraus irgendwie Schlüsse ziehen zu können, daß der Teufel in seinem Verhältnis zu Gott ʿIblīs hieße und den Menschen gegenüber Schaitan. Su. 20, 115 wird Adam vor ʿIblīs (!) gewarnt [3]). Also ist Eickmanns Folgerung unbegründet. Für den koranischen Teufel gibt es viel treffendere Namen, deren sich Muhammed hätte bedienen können, wenn er ihn beim Falle mit einem besonderen Namen belegen wollte, etwa al-bāṭil, das Eitle, Nichtige, oder mit besonderer Beziehung auf seine Tätigkeit, daß er die Menschen verführt, der muḍill Verführer (Su. 18, 49), oder gharūr, der Betrüger (bes. häufig: Su. 31, 33; 35, 5; 57, 13). Denn seine Absicht, die Nachkommen Adams zu verführen, gibt der Teufel als ʿIblīs kund. Erst bei Adams Fall heißt er dann Satan. Wenn Muhammed selbst den Namen ʿIblīs von balasa gebildet hätte, so wäre es ein recht merkwürdiger Zufall, daß seine Neubildung so eigentümlich an Diabolos anklingt. Irgendein Name muß ihm doch an dieser Stelle überliefert worden sein. Für den Obersten der Teufel wird der Name Aschmedai, Mastema (Buch der Jubiläen), Beliar (in den Testamenten) [4]), im Neuen Testament Beelzebub (Matth. 12, 24) oder Satan (Lc. 10, 18) gebraucht. Es ist wenig wahr-

---

1) Eickm. a. a. O. 22ff., Geiger, 99 f.

2) Rodwell, Koran, 433.

3) Eickmann, a. a. O., S. 27 sucht nach logischen Gründen für den Namenswechsel, die sich aber nicht durchführen lassen.

4) Bousset, 313 f.

scheinlich, daß Muhammed einen dieser Namen durch ʿIblîs ersetzt habe, es dürfte Diabolos dort gestanden haben, der die arabische Form ʿIblîs angenommen hatte. Balasa ist vielleicht überhaupt erst ein Denominativum von ʿIblîs. Ist dieses Verbum älter als der ʿIblîsname, so mag es auf die Formbildung eingewirkt haben, aber das ist für die Erklärung des Namens ohne Belang [1]). Nach Sprenger stammen die meisten nach der Form ʿIblîs gebildeten Wörter aus anderen Sprachen [2]). Die arabischen Erklärer nennen ʿIblîs einen persischen, d. h. fremden Namen [3]). Die Ableitung des ʿIblîsnamens aus Diabolos wird dadurch gestützt, daß doch beide Namen tatsächlich dieselbe Gestalt bezeichnen, und daß der ganze Mythos, in dem jener vorkommt, fremdes Gut ist [4]).

Der Namenswechsel im Sündenfallsmythos ist im Koran ohne allen Sinn. Die Lage scheint ähnlich wie in der koranischen Redaktion der Mamregeschichte; von dem Wortspiel mit dem Lachen der Sarah und dem Namen Isaak hat Muhammed keine Ahnung, seine Gewährsmänner gewiß auch nicht. Nun dürfte auch der Namenswechsel bei ʿIblîs Fall ursprünglich einen Sinn gehabt haben, aber schon die Ueberlieferer des Mythos schleppten ihn nur als Ballast mit. Bevor Satan fiel, war er kein Satan. Im Gegenteil, er war hoher Engel. So sagt die oben angezogene Midrasch-Stelle (S. 49): factus est Satan, obgleich sie ihn von Anfang an so nennt. Auch die arabische Tradition hat den Zug des Mythos richtig verstanden, daß der Teufel erst nach seinem Falle Teufel heißen kann. Er wird in ihr Azazil oder Taûs [5]), genannt. Diabolos oder ʿIblîs taugt aber nur dann als supralapsarer Name des Teufels, wenn entweder der Sinn des Namenwechsels oder des Namens unbekannt ist. Da Muhammed von ʿIblîs Scharen spricht, die in die Hölle gestoßen werden, wird ihm die Bedeutung des Namens nicht ganz verborgen gewesen sein, die des Namenswechsels kannte er aber nicht, sonst hätte er sich doch darüber ausgesprochen. Er hat also wohl ʿIblîs für einen Eigennamen gehalten. Als Gattungsnamen benutzt er Schaitan. ʿIblîs ist der Schaitan katexochen. — In den Evangelien werden sowohl Satan als Diabolos nur im Singular gebraucht, also fast als Eigennamen. Eine Mehrzahl von Teufeln heißt Daimonia.

Dann läßt sich über die Bedeutung des Namens ʿIblîs nicht viel sagen. Sicher ist, daß Muhammed den Begriff des Verläumders nicht damit verband. Der koranische Satan verleumdet nicht, ʿIblîs jedenfalls [6])

---

[1]) Eickm. 26; Rodwell, Koran, 336.

[2]) Sprenger II, 241, Anm. 1; 197, Anm. 2; das Gegenteil behaupten Eickm. 26, Pautz, 69, Anm. 3.

[3]) Damiri, a. a. O. 467.

[4]) Rodwell leitet ʿIblîs von Diabolos ab. (Koran. 433. Anm.), ebenso Hirschfeld, S. 41 und Geiger. — Das Wort Diabolos ist der profanen Gräzität fremd (Dibelius, 168). Ueber die Frage der Ableitung der Form ʿIblîs aus dem Aethiopischen s. Grimme, Ueber einige Klassen südarabischer Lehnwörter im Koran 1912, Z. f. Assyr. S. 158 ff. — Dageg. Rudolf, a. a. O. S. 72, Anm. 10, S. 50.

[5]) Lane, Sitten, 246 f. Kazwini (Azazil) und El Hasan el Basri (Taûs, der Pfau).

[6]) gegen Rodwell, Koran, 433.

nirgends. Auch Damiris (S. 467) Erklärung: he despaired of the mercy of God, findet im Koran keine Stütze, er bittet sich nach seinem Falle sogar eine Gnade aus und erhält sie. Wherry zu 2, 34 denkt an eine Uebersetzung von: ὁ πονηρός (Mt. 13, 19). Der Koran weiß nichts vom Gleichnis vom viererlei Acker, und Muhammeds Gewährsleute haben es auch schwerlich gekannt. Der Name hilft uns nicht zu dem Bilde, das sich Muhammed von seinem ʿIblīs machte, sondern nur die Geschichte, die er von ihm erzählt. Durch Hoffart kommt er in Unglauben und wird dadurch der Feind der Menschen. Bei Adams Fall heißt er Satan, und alles was von Satan gilt, gilt von ihm. — In der arabischen Uebersetzung des neuen Testaments wird Diabolos mit ʿIblīs wiedergegeben. Das darf als nachträglicher Beweis für die Abstammung des ʿIblīsnamens von Diabolos genommen werden, denn der eigentliche arabische Teufelname ist Schaitan.

Eine Schwierigkeit für die Erklärung bietet Su. 18, 48. Dort wird ʿIblīs einer von den Dschinn genannt und von seiner Nachkommenschaft geredet. Daß ʿIblīs hier als Vater der Dschinn bezeichnet würde, ist nicht richtig, denn dann wäre er nicht von den Dschinn, sondern diese wären von ihm [1]). Auch werden die Nachkommen des ʿIblīs im folgenden Verse als die Verführer bezeichnet, ein Ausdruck, der auf das sonstige Bild, das der Koran von den Dschinn gibt, nicht paßt. Daß Muhammed nicht an leibliche Nachkommen denkt, ist Eickmanns Ansicht [2]). Er wird recht haben, wenn auch der Hinweis, daß Jesus (Joh. 8, 44) nicht die Juden die leiblichen Kinder Satans nennt, für den Koran ohne Bedeutung wäre. Aber V. 49 der 18. Su. redet von der Schöpfung der Verführer, dann hat sie ʿIblīs nicht gezeugt. Su. 17, 66 enthält den Gedanken, daß ʿIblīs ein Fürst sei mit Reitern und Mannen. ʿIblīs gehörte zur Malaʾ, hat also auch seine Leute, die ihm gehorchen. Er hat nach Su. 26, 94 f. ein Heer wie Salomo und Gott selbst. Der Gedanke, daß Satan eine ganze Schar in seinen Sturz hineingezogen habe, ist als jüdische Auffassung bekannt und wird von christlichen Sekten auch heute noch aus der Bibel herausgelesen [3]). Daß die Vorstellung von einer Mehrheit von Satanen auf die Eingliederung der Dschinn in die Satansvorstellung zurückzuführen sei, wie Goldziher meint [4]), ist nicht richtig. Die Vorstellung von einer Mehrheit von Satanen hat Muhammed von den biblischen Religionen übernommen. Sie hat dann in der Eingliederung von gewissen Dschinn eine Stütze gefunden. Hierfür kommen aber einzig die dämonischen Dschinn in Betracht. Es gibt keine Stelle im Koran Anlaß zu der Annahme, daß die ungläubigen Dschinn etwa zu Schaitanen würden, das läßt sich nur von den dämonischen Dschinn zeigen.

Die Bemerkung in der 18. Sure, daß ʿIblīs von den Dschinn war, kann nur eine vorübergehende Ansicht Muhammeds gewesen sein, wenn sie

---

[1]) Wherry, zu 18, 48, spricht vom Vater der Dschinn; auch der Hinweis auf die parsische Religion ist falsch.

[2]) Eickm., S. 27.

[3]) Jalk. Gen. § 23, Kohut, 64.

[4]) Abh. I, S. 106, 1. Exkurs.

nicht überhaupt nur Glosse ist, die aus der Erwähnung der Schöpfung der Dschinn neben der der Menschen in anderen Suren und der Berufung des ʿIblīs auf seine Feuergeburt geflossen sein könnte. Denn so wie sie dasteht, ist sie völlig unlogisch. Den Dschinn hatte Gott nichts befohlen, sondern nur den Engeln etwas. Die Dschinn werden aber nirgends zu den Engeln gerechnet[1]). Würden sie es jedoch, so wäre die Bemerkung, daß ʿIblīs von den Dschinn war, erst recht unpassend. Denn sie kann doch nur den Sinn haben, den ʿIblīs von den Engeln abzurücken. Es blieb immer eine große Schwierigkeit zu erklären, wie überhaupt ein Engel fallen konnte. Die Veranlassung zum Falle, die von außen kam, erklärte noch nicht, wie die sündige Gesinnung in ʿIblīs hineingekommen sein konnte. So nahm Muhammed die Dschinnvorstellung zu Hilfe. Diese Dschinn waren von Gott nicht heilig erschaffen. War ʿIblīs ein Dschinn, so war sein Fall begreiflich. Aber die Lücke, die auf der einen Seite ausgefüllt wurde, wurde auf der andern wieder geöffnet: war er ein Dschinn, so war er kein Engel. — Diese Erklärung ist wieder aufgegeben worden. Daß sich ʿIblīs auf seine Erschaffung aus Feuer beruft, kann nicht darauf gedeutet werden, daß er auch nach anderen Koranstellen als Dschinn angesehen worden sei. Das Feuer, aus dem diese geschaffen sind, hat ganz besondere Bezeichnungen; und ausgerechnet in der Sure, in der im Zusammenhang mit ʿIblīs' Fall die Dschinnschöpfung erwähnt wird, beruft sich dieser nicht auf seine Feuergeburt (Su. 15, 27). Die Erwähnung der Dschinn an dieser Stelle ist absichtslos. Muhammed hat von Dschinn und Menschen geredet und schließt daran eine Geschichte von der dritten Wesensklasse, den Engeln.

Die Auffassung, als ob ʿIblīs nur eine Art Adoptivengel gewesen sei, zu der Su. 18, 48 den Grund legt, ist von der Tradition in Sagen weiter ausgesponnen worden. Es scheint, daß sich auch hier jüdische Einflüsse geltend gemacht haben, worauf der Name Azazil für ʿIblīs hinweist. Nach dem Kamus wird ʿIblīs, der Sohn eines Dschinn von den Engeln in den Himmel aufgenommen, damit er eine bessere Erziehung erhält[2]). — Nach Kazwini[3]) hat vor der Schöpfung Adams ein Geschlecht der Dschinn die Erde bewohnt (vgl. Su. 15, 27). Diese waren gottlos geworden. Da sandte Gott gegen sie ein Heer von Engeln. Diese trieben die Dschinn in die Regionen der Inseln und machten viele Gefangene, darunter auch Azazil, der damals noch jung war. Sie richteten ein Gemetzel an. Azazil aber wuchs unter ihnen auf. Deswegen wurde er für einen von den Engeln gehalten. Er erlangte Kenntnis ihrer Wissenschaft, sodaß er die Regierung übernahm, und seine Tage wurden verlängert, bis er ihr Oberster wurde, und dies blieb er eine Zeitlang, bis sich die Sache zwischen ihm und Adam ereignete. — Et-Tabari erzählt im Mirat ez-Zeman, daß ʿIblīs als Statthalter auf die Erde geschickt worden sei und unter den Dschinn 1000 Jahre gerichtet habe. Darauf sei er in den Himmel hinaufgestiegen und sei bis zur Erschaffung Adams in Gottes

[1]) Sprenger, 241 hat nicht recht.

[2]) Hammer-Purgstall, a. a. O. S. 5.

[3]) Lane, Sitten, S. 246.

Dienst geblieben. Diese letztere Sage erinnert an die von Asa und Asael (s. u.), so daß auch hier jüdische Einflüsse denkbar sind. Bei den Juden ist natürlich nicht an Dschinn, sondern Schedim zu denken. Da die Juden keinen strengen Unterschied zwischen Schedim und Teufeln machen, erwuchsen für sie nicht dieselben Schwierigkeiten wie für die muslimischen Theologen aus der Bezeichnung des Oberteufels als Dschinn. — Die Muslim streiten sich darüber, ob ʿIblīs von den Dschinn, Engeln oder keinen von beiden stamme. El-Hasan el-Basri kombiniert die ersteren beiden Ansichten, indem er die Dschinn für die edelsten und vornehmsten unter den Engeln erklärt. — Es ist deutlich, wie diese Ansicht lediglich zur Erklärung des ʿIblīsmythos ersonnen ist, denn sie findet sonst nirgends eine Stütze im Koran. — ʿIblīs nun gehöre zu diesen Engeldschinn, habe die Statthalterschaft über den untersten Himmel und heißt der Pfau unter den Engeln (Taūs).

Im allgemeinen können sich die Muslim mit der Koranstelle 18, 48 nicht recht befreunden[1]). Damiri (S. 476) weist die Ansicht, daß ʿIblīs ein Dschinn gewesen sei, mit logischen Gründen zurück. Für Muhammed, wenn die in Frage stehende Stelle wirklich auf ihn zurückgeht, kann die Ansicht von ʿIblīs' Herkunft von den Dschinn nur eine Episode gewesen sein.

Ueber das Wesen des ʿIblīs entnehmen wir aus dem Mythos seines Falles: Er ist nicht ein von Anfang gesetztes böses Prinzip, sondern er ist geschaffen. — Dieser Gedanke ist biblisch. — In seinem Wirken ist er nicht schlechthin widergöttlich, wie nach christlicher Auffassung, sondern durchaus direkt abhängig von Gott. — Hierin deckt sich Muhammeds Anschauung mit der in Hiob. Nur kommt der Zug hinzu, daß ʿIblīs, anders als Satan in Hiob, ungehorsam gegen Gott ist. Trotz der Zwischenschaltung des Teufels bleibt die Zurückführung des Bösen auf Gott im großen Ganzen bestehen. Es zeigen sich an einigen Stellen Milderungen der Schroffheit dieses Gedankens, aber die Schärfe, mit der sonst das Böse mit Allah verbunden wird, stellt einen großen Unterschied nicht nur von der neutestamentlichen, sondern auch der alttestamentlichen Lehre dar.

XIV. Satane.

Während in der ganzen Bibel Satan stets nur im Singular vorkommt, also als Eigenname anzusehen ist, bezeichnet Schaitan im Koran nicht nur den Teufel, sondern auch die ihm dienstbaren Geister als Gattungsname. Im Neuen Testament wird eine Mehrzahl böser Geister stets mit Daimonia benannt. Die Eingliederung dieser Daimonia oder Schedim in die Satansvorstellung unter Umwandlung in Mittelwesen ist wohl nicht die einzige Ursache zur Spaltung derselben in eine Menge von Satanen gewesen. Man wird hier an parsischen Einfluß zu denken haben. Die Vorstellung von Satansengeln (Mt. 25, 41) setzt die Anschauung von einem Reich des Bösen voraus, das in Parallele mit Gottes Reich steht. Diese Anschauung findet sich nirgends so ausgeprägt wie im Parsismus. Auch psychologische Beobachtungen kommen in Betracht. Inwieweit in

[1]) Lane, Sitten, 248f.

der Bibel zu Dämonen erniedrigte Heidengötter die Schar der Satane vermehrt haben, ist wegen der Vieldeutigkeit der einschlägigen Stellen schwer festzustellen. Wird Götzendienst Satansdienst genannt, so ist damit die Identität der Götzen mit den Satanen noch nicht ausgesprochen.

Im Koran werden die Vorstellungen von dem einen Satan und einer Schar von Teufeln meist voneinander unabhängig gebraucht. Die Kombination beider Vorstellungen ist verhältnismäßig selten und nicht immer recht deutlich. Der eine Satan dominiert dann über den andren als ihr Oberster oder Fürst (Su. 18, 49; 17, 66; 26, 94 f.). Da der Mythos vom Teufelsündenfall zu einer Zeit entstanden ist, als die Satansvorstellung noch nicht gespalten war, gibt er keinen Aufschluß darüber, woher die vielen Satane kommen. Die Muslime geben sich viel Mühe, eine Erklärung zu finden, wie ʿIblīs ohne Frau zu einer Nachkommenschaft gekommen sei[1]). Nach jüdischer Anschauung sind mit Satan zusammen auch noch andere Engel zu Satanen geworden[2]). Diese Auffassung scheint Muhammed nicht ganz unbekannt zu sein (Su. 17, 56), obwohl er sie nicht weiter ausführt. Die einzelnen Satane, die im Koran auftreten, stehen nicht unter ʿIblīs Kommando, sie wirken unmittelbar auf Gottes Befehl. Satane, die Salomo dienen, handeln im Auftrag seines Herrn, Allahs. Die Satane, die am Himmel lauschen, und die die „sündigen Lügner" falsch inspirieren (Su. 26, 221), führen ihr Werk nicht auf Befehl eines Obersten der Teufel aus.

Daß es die Satane sind, die einen Menschen im Lande in die Irre führen, und nicht der Satan, ließe sich daraus erklären, daß an dieser Stelle die Satane für die Dämonen eingetreten sind. Daß aber der Rat gegeben wird, vor den Einflüsterungen der Satane Zuflucht zu Allah zu nehmen (Su. 6, 70; 23, 99), hat kaum einen tieferen Grund. Die Aufnahme von Dschinndämonen unter die Satane hat zweifelsohne die Vorstellung einer Vielheit von Satanen verstärkt. Es kommt aber noch eine eigentümliche Ansicht dazu, daß nämlich jeder Ungläubige einen Satan beigesellt erhält, den wir seinen „Leibsatan" nennen können. „Wer sich abkehrt von der Ermahnung des Erbarmers, — heißt es Su. 43, 35, — dem gesellen wir einen Satan bei, der sein Gesell sein soll, denn siehe, sie (diese Leibsatane) sollen sie vom Wege abwendig machen." Diesen Ungläubigen werden Genossen bestimmt, die ihnen Vergangenheit und Zukunft als schön vortäuschen (Su. 41, 24). Die Leibsatane sind zu ihren Beschützern (Walī) bestimmt (Su. 7, 26). Sie veranlassen ihre Schützlinge, mit den Gläubigen zu streiten (Su. 6, 121). Die Heuchler bekennen sich in der Verborgenheit zu ihnen (Su. 2, 13). Die Ungläubigen nehmen sich selbst die Satane zu Beschützern neben Allah (Su. 7, 28). Mit diesen Brüdern (Su. 7, 201) und Gefährten (Su. 37, 22. 31; 50, 26) der Ungläubigen können aber auch die „Gefährten" Allahs, alle neben ihm verehrten Wesen, gemeint sein. Scharf läßt sich die Grenze nicht ziehen, wo von wirklichen Satanen und von göttlich verehrten Wesen gesprochen wird,

[1]) s. Damiri, a. a. O. v. Schaitan.
[2]) Scheft. a. a. O. S. 55; Henoch 53, 3; 65, 5; Schemot R. P. 47, 9.

denn die eigentliche Sünde ist ja Schirk. Wo ein Satan am Werke ist, ist auch ein „Gefährte" zu vermuten. Aber der Gedanke läßt sich nicht vertreten, daß unter dem „Leibsatan" eben jener „Gefährte" gemeint sei. Wer Schirk treibt, hat nicht immer nur einen „Gefährten" neben Allah. Su. 37, 22 treten die Leibsatane unterschieden von den angebeteten Wesen auf.

Das „Ausputzen" (Su. 41, 24) ist eine Tätigkeit, die im besonderen den Satanen zugeschrieben wird. Diese Leibsatane sind die Werkzeuge Allahs, die „Gefährten Allahs" aber sind ohnmächtige Wesen, die sich ganz passiv verhalten. Sie eignen sich nicht dazu, Feinde der Propheten genannt zu werden. Wie Satan immer wieder der Feind der Menschen genannt wird, so sind es jene Leibsatane der Menschen und Dschinn, die dem Propheten ins Werk pfuschen (Su. 6, 112). Su. 2, 73, wo vermutlich von Juden, oder dort, wo von Christen die Rede ist, können überdies nur wirkliche Satane gemeint sein, nicht als solche bezeichnete Götzen.

Diese Leibsatane sind ein Gegenstück zu den Schutzengeln. Doch kennt der Koran die Vorstellung von individuellen Schutzengeln nicht. Das Judentum hat Parallelen zu dieser Anschauung, sie ist hier aber immer mit der der Schutzengel verbunden. Auch sind es zumeist nur böse Engel, denen Gott die Bösen überantwortet. So werden nach Midrasch Tehillim (Ps. 104) die Menschen je nach ihren Handlungen guten Engeln oder Engeln des Verderbens überwiesen. Auch nach Jalqut 5. Mos. § 942 überantwortet Gott die Redlichen und Frommen Engeln, die sie im Rechten bestärken, die Frevelhaften aber Engeln, die sie zu Freveltaten verleiten. Nach Tos. Schabbāt XVII, 2f. begleiten viele gute Engel den Frommen, viele Satane den Bösewicht. Die Leibsatane des Korans werden, trotzdem sie Gottes Werkzeuge sind, in die Hölle gestoßen (Su. 37, 32). Der koranischen Vorstellung kommt die des Avesta am nächsten. Hier hat der Frevler als Anhänger des Angra-Mainyu nicht Fravaschis, sondern einen Daēva, weshalb er ein Gefäß der Dämonen heißt und nach seinem Tode selber einer wird[1]). Doch ist an eine direkte Uebernahme persischer Gedanken in den Koran nicht zu denken. Die Leibsatane illustrieren den biblischen Gedanken: Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht (Joh. 8, 34). Nur ist im Koran einseitig der Unglaube gemeint[2]).

Daß der Name Schaitan, asch-schaiṭān, vom hebräischen שטן stammt, unterliegt keinem Zweifel[3]). Ein anderes ist es, ob schon das arabische Heidentum ihn kannte. Wellhausen verneint diese Frage und weist

---

[1]) Vend. 8, 31f.; Scheft. 155; vgl. ferner Hen. 40, 7; 53, 3. 66 (eine Schar Satane, die Gottes Engel sind und die frommen Menschen verdächtigen und anklagen (Scheft. 55). — 2. Baruchapok. c. 12—16: Engel, die den sündigen Menschen Böses tun (Scheft. 55). — Jalqut 2. Mos. § 166: ein Kind hat noch keinen bösen Engel (Scheft. 156).

[2]) Bemerkenswert ist an dieser Stelle die Tradition bei Damiri (S. 455). Muslim Salim b. ʿAbd ʾAllah b. Abī l-Jeʿd erzählt dort, der Prophet habe gesagt: „Es ist keiner unter euch, der nicht seinen „Leib-Dschinn habe." — „Und der Apostel Gottes?" — „Ich habe auch einen, aber Gott hat mir geholfen, ihn zu überwältigen. Er ist Muslim geworden und befiehlt mir nur gute Werke zu tun".

[3]) Sprenger, S. 242; H. Hirschfeld, Beiträge S. 41: schon Su. 81, 25, also sehr früh, wird der Schaitan genannt.

auf die bei den Muslimen beliebte Korrektur der heidnischen Tradition[1]). Wie soll aber der Gebrauch des Namens Schaitan für Schlange aus dem Koran erklärt werden? Die Juden haben ihn nicht, und der Koran hat ihn auch nicht. Darum werden wir das Vorkommen des Satansnamens in Personennamen in der Dschahilija als Beleg seines Gebrauches schon in dieser Zeit zu nehmen[2]) und uns der Ansicht Nöldekes, Goldzihers, van Blotens anzuschließen haben, daß ihn das arabische Heidentum in der Tat schon kannte. Van Bloten sagt, daß die Araber Schaitan zur Bezeichnung für Dämonen und für das dämonische Tier, die Schlange, verwandten, und daß Muhammed dem Worte seine Bedeutung wieder gegeben habe. Wegen des Diphthonges ist anzunehmen, daß es aus dem Aethiopischen ins Arabische gekommen ist[3]).

XV. Satan als Verführer.

Satan ist ein Geschöpf Gottes. Seine Macht ist beschränkt und bleibt innerhalb der Grenzen, die ihm Gott gezogen hat. Vollmacht, Sulṭān, hat er nur über die Ungläubigen. „Siehe, keine Macht hat er über die, welche gläubig sind und auf ihren Herrn trauen; seine Macht reicht nur über die, welche sich von Allah abkehren und ihm Gefährten geben (Su. 16, 101 f.)." Ausdrücklich wird diese Einschränkung seiner Macht bei ʿIblīs Fall betont. Er erhält keine Macht über Allahs lautere Diener (Su. 15, 40 ff.; 38, 84)[4]). Die seiner Macht verfallen sind, bilden die Mehrzahl der Menschen (Su. 7, 16). Doch ist ihre Anzahl von Gott genau prädestiniert. Ohne Allahs Erlaubnis kann er niemand etwas zu Leide tun (Su. 58, 11). Wer gläubig wird, wer seine Zuflucht zu Allah nimmt, der entrinnt seiner Macht (Su. 16, 100). Für einen solchen Menschen gilt, daß Satans List schwach ist (Su. 4, 78). Denn Satan ist für Muhammed fast ausschließlich der Verführer zur religiösen Sünde, dem Unglauben und den kultischen Verfehlungen. Die Gefahr, die den Gläubigen von Satan droht, besteht darinnen, daß er sie von Allah abwendig machen könnte. Ursprünglich scheint Muhammed den Abfall der Gläubigen für endgiltig angesehen zu haben, wie der Ausgang der Paradiesesgeschichte in der 7. Sure zeigt. Später nimmt er die Möglichkeit einer Rückkehr zum Glauben an (Su. 20 u. 2). Der Fall Adams wie auch einiger Muslime bei Ohod ist nur ein Straucheln (Su. 2, 34; 3, 149).

Die geringe Macht der Satane erhellt auch aus dem Sternschnuppenmythos[5]). Einen Koran bringen sie nicht vom Himmel herab, denn sie sind vom Hören am Himmelszelt ferne (Su. 26, 210 ff.). Gott hat sie

---

[1]) Wellh. R. A. H. 2/157, A. 3.

[2]) Goldz., Z. d. M. G. XLV, 685 Anm.; Abh. I, S. 208.

[3]) Nöld., N. Beitr. 47; van Bloten, Wiener Z. f. K. d. Morgenl. 7, 174 ff. — dazu Rudolph, a. a. O. S. 35, Anm. 57. Er verweist auf Franck-Kamenetzky, Untersuchungen über d. Verh. d. dem Umajju b. Abi ṣ-Ṣalt zugeschriebenen Gedichte zum Qoran, Diss. Königsberg 1911, S. 52.

[4]) Da die Menschen insgesamt von Allah dazu erschaffen sind, ihm zu dienen, werden auch die Ungläubigen als ein Teil seiner Diener bezeichnet.

[5]) s. o. und Su. 26, 210 ff.

nicht zu Zeugen bei der Schöpfung des Himmels und der Erde genommen, noch hat er die „Verführer" zum Beistande genommen (Su. 18, 49). Ihre tatsächliche Ohnmacht wird am jüngsten Gerichte deutlich zutage treten. Da wird Satan zu den Ungläubigen sprechen: „Ich hatte keine Gewalt über euch (Su. 14, 26)".

Das eigentliche Werk des Satans ist, ganz allgemein beschrieben, die Verführung oder Irreführung der Menschen zum Abfall von Gott. Dieser Abfall zeigt sich im Schirk, der Beigesellung. Es wird kein scharfer Unterschied gemacht zwischen Satan als primärer oder sekundärer Ursache der Sünde. Ebenso wie Allah selbst wird er bisweilen als derjenige genannt, von dem die Irreführung ausgeht, bisweilen als derjenige, der die Ungläubigen in ihrem Unglauben weiter bestärkt, so daß also die Schuld der Menschen deutlicher zum Ausdruck kommt. Satan zieht durch seine Irreführung die Ungläubigen in seinen eigenen Unglauben mit hinein. Irreführung ist der Gegensatz zur Rechtleitung, die falsche Leitung, der Weg des Unglaubens. Satan führt abseits von der Warnung in die Irre (Su. 25, 31; 43, 36). In Unglauben fallen, heißt dem Satan anheimfallen, sein Bruder, Verbündeter, Genosse, Gesell werden. Im Koran wird die Tätigkeit Satans als Urhebers des Unglaubens oder Führers im Unglauben, als irreleiten, in die Irre führen, verführen, betören, mehr umschreibend, in Täuschung führen, abwenden, täuschen, betrügen bezeichnet.

Im Koran ist nicht der Sündenfall Adams das eigentliche Schulbeispiel der Abkehr von Gott, sondern der Fall des ʿIblīs. ʿIblīs ist der erste der Ungläubigen. Adams Fall ist erst die Folge von ʿIblīs Ungehorsam. Der ʿIblīsmythos bleibt widerspruchsvoll in seiner Einordnung in den Koran. Einigermaßen erträglich ist er im Judentum auch nur, wenn unter dem Adam, vor dem sich Satan niederwerfen soll, der gottähnliche Uradam verstanden wird; aber daß Allah im Koran von ʿIblīs die Anbetung auch eines noch so vollkommenen Wesens verlangen sollte, ist doch geradezu unerhört. Gewiß ist Allahs Willkür durch nichts beschränkt, aber daß er den Gehorsam seiner Engel daran prüft, daß sie auf sein Geheiß jemand anders als ihn selbst göttlich verehren sollen, ist doch zu sonderbar. Muhammed hat über diese Konsequenz nicht nachgedacht, denn die Annahme, daß er den Mythos dazu benützt habe, die Engelanbetung ad absurdum zu führen, wie Sprenger vermutet, läßt sich mit der sonstigen Engelvorstellung im Koran nicht vereinbaren. — Durch den ʿIblīsmythos wird als Ursünde die Hoffart gezeigt. Muhammed läßt nach einigen Fassungen des Mythos den ʿIblīs Allah selbst als die Ursache seines Falles bezeichnen [1]). ʿIblīs ist von vorn herein zum Verderben prädestiniert. Da Allah alle Ungläubigen ebenso für die Hölle erschaffen hat, ist für ihn der Plan des ʿIblīs, die Menschen bis auf die Gläubigen zu verführen, ein rechter Weg (Su. 15, 41). Dieser Plan stimmt mit Allahs Willen durchaus überein, und es ist gar kein weiter Schritt bis zu der Gestalt der Sage, daß Allah geradezu den Befehl an ʿIblīs gibt, sein Werk auszuführen (Su. 17, 66).

---

[1]) Su. 7, 15 ff.; 15, 39.

Nun wird der Fall Adams als erstes Beispiel der Wirksamkeit des Teufels angefügt. Konsequent geschieht diese Verknüpfung nur in der Fassung der 7. Sure. Denn ebenso wie für ʿIblīs kann es auch für die Menschen keine Vergebung geben, die von Gott abfallen. In der späteren Fassung, nach der eine Rückkehr zu Gott für diese möglich ist, wird Adams Fall nur zu einer Episode, einem Beispiel unter vielen, aus dem man wohl Satans Vorgehen lernen kann, das aber eher eine Ausnahme als eine Regel bildet. Denn sonst bedeutet der Abfall von Gott die dauernde Herrschaft Satans über den Ungläubigen. Weil die Kinder Adams von Gott abgefallen sind, führt er eine große Schar von ihnen irre (Su. 36, 63). Wer sich von der Ermahnung des Erbarmers abkehrt, dem wird ein (Leib-) Satan beigesellt, der sein Gesell sein soll. Aufgabe dieser Leibsatane ist es, die Ungläubigen vom Wege abwendig zu machen, während sie sich für geleitet halten (Su. 43, 36). Diejenigen, die neben Allah andere Beschützer anrufen und nicht auf die „Leitung" hören, die ihnen gebracht wird, werden diese, ihre „Brüder", tiefer in den Irrtum führen (Su. 7, 201). Aehnliches wird von den Heuchlern gesagt, die sich vor dem Tāghūt richten lassen wollen, obwohl ihnen befohlen ist, nicht an ihn zu glauben: „Es will sie der Satan in tiefer Abirrung irreführen" (Su. 4, 63). Der Satan steckt im Aberglauben. So werden diejenigen, die sich wieder zur Anrufung von „Gefährten" wenden, einem Manne verglichen, der sich von der Karawane trotz des Zurufes seiner Freunde trennt und nun ratlos umherirrt (Su. 6, 70)[1]. Satan hat das Volk von Saba abseits geführt vom Weg, darum ist es nicht recht geleitet (Su. 27, 24). Einer hat die Zeichen nicht angenommen, und so folgte er dem Satan und ward einer der Verführten (Su. 7, 174)[2]. Was Satans Wirken ist, das ist am deutlichsten Su. 22, 4 beschrieben: „Geschrieben ist wider ihn, daß er den, der ihn zum Beschützer annimmt, irreführt und zur Strafe der Flamme leitet." An anderer Stelle heißt es geradezu, daß er zur Strafe der Flamme einlädt. Wir haben es hier mit Breviloquenzen zu tun. Die unausweichliche Folge wird final verwendet, ähnlich wie es vom Sündenfall des Adam heißt, daß Satan die ersten Menschen aus dem Paradiese straucheln ließ und vertrieb (Su. 2, 34), oder daß er ihre Kleider raubte (Su. 7, 26).

Die Wege, die Satan im einzelnen einschlägt, um die Menschen zu verführen, werden in der mannigfaltigsten Weise beschrieben. Sein Vorgehen wird gern als „einflüstern" bezeichnet, so in der Paradiesgeschichte (Su. 7, 19; 20, 118). Das Einflüstern ist ein betrügerischer Rat, der im Geheimen gegeben wird. Satan wird geradezu nach dieser Tätigkeit benannt: „Ich nehme meine Zuflucht zu Allah vor dem Uebel des Ein-

---

[1]) Muhammed mischt hier das Bild und den Gedanken, den er damit ausdrücken will, zusammen. Das kommt wohl daher, daß er schon im Bilde den Satanen die Rolle der Verführer zuschreibt, die eigentlich den bösen Geistern zufällt. Tafsir-i-Raufi denkt an Ghule.

[2]) An die Juden gerichtet. Die Person, auf die Muhammed anspielt, soll entweder ein Rabbi gewesen sein, oder es war Ummaya Ibn Abu Salab. Allgemeiner ist die Ansicht, daß Bileam gemeint sei. Sale, Baidh, Jelal. usw. Wherry verweist noch auf 2. Petr. 2, 5 u. Jud. 11.

flüsterers (Su. 114, 4) — der da einflüstert in die Brüste der Menschen". Solche Einflüsterungen bestehen bisweilen in feindlichen Gerüchten (Su. 23, 99), oder es handelt sich um falsche Inspirationen. Die Satane geben ihren Freunden unter den Menschen und Dschinn prunkende Rede zum Trug ein (Su. 6, 112). Sie veranlassen durch solche Eingebungen ihre Schutzbefohlenen mit den Muslimen zu streiten (Su. 6, 121). Selbst Muhammed hat unter derartigen falschen Inspirationen zu leiden (Su. 22, 52). Ueberhaupt ist geheimes Gespräch vom Satan (Su. 58, 11, nämlich das Gerücht über Aischas Untreue).

Als Allah den ʿIblīs verflucht, schildert dieser selbst seinen Plan poetisch wie einen Ueberfall auf eine Karawane: „Ich will ihnen auflauern auf deinem rechten Wege, alsdann will ich über sie kommen von vorn, von hinten, von rechts und von links (Su. 7, 15)". Noch vielseitiger erscheint Satans Tätigkeit in dem Auftrage, die Menschen zu verführen, den ihm Su. 17, 66 Allah selbst gibt. Da heißt es: „Verführe nun von den Menschen, wen du vermagst, mit deiner Stimme (Locktöne, auch verworrene Rufe kann hier verstanden werden), und bedränge sie mit deinen Reitern und Mannen." Hier wird Satan ebenfalls poetisch geschildert als ein Heerführer, der etwa eine Stadt überfällt. Zu diesem Bilde von dem kriegerischen Angriff des Teufels können aber die folgenden Worte in der angezogenen Stelle nicht wohl gezogen werden: „und sei ihr Teilhaber, wa-schārikhum, an ihrem Gut und ihren Kindern". Denn scharaka hat nicht den Sinn: wegnehmen, so daß man etwa an einen Tribut denken könnte, den der siegreiche Feldherr auferlegt. Baidhawi erklärt: „Satan veranlaßt die Menschen, sich Besitz auf unredliche Weise zu verdienen und in Laster und Aberglauben zu verschwenden; er veranlaßt sie zur Blutschande und dazu ihren Kindern mit heidnischen Gottesnamen zusammengesetzte Namen zu geben". Diese Erklärung ist teilweise für den Koran zu ethisch, aber die Deutung auf Verschwendung des Besitzes in Aberglauben und zu heidnischen Opfern und die Benennung der Kinder mit theophoren heidnischen Namen trifft wohl das Richtige. Darinnen äußert sich Schirk. Muhammed faßt den Zweck des heidnischen Kultus so auf, daß dadurch eine Allianz der Anbeter und der Angebeteten in gemeinsamen Interesse und zu gegenseitigem Nutzen geschlossen werden soll[1]. Die Götzen heißen zwar auch Schurakāʾ Allahs, aber nicht minder nach einem anderen Gesichtspunkt Schurakāʾ (= Schafāʿa) ihrer Anbeter[2]. Satan geht mit seinen Dienern einen gleichen Bund ein. Satansdienst ist ja Götzendienst und umgekehrt[3]. Zu diesem kultischen und religiösen Verhältnis, in das die Ungläubigen zu Satan treten, gehört auch, daß er ihnen Hoffnungen, Versprechungen macht. Aber — so fährt die angezogene Stelle fort (Su. 17, 66) — was der Satan verspricht, ist nur Trug.

---

[1] Wellhausen, a. a. O., S 219, verweist auf Su. 29, 24.

[2] Wellh., das. S. 219, Anm. 2.

[3] Vgl. die Opferstelle Su. 6, 137 und die Bemerkungen darüber u. S. 77 ff., auch die Auslegung des Abdul Qadir zu Su 4, 63: Die Ungläubigen opfern ihr Eigentum den Götzen. — Savary übersetzt unsere Stelle: increase their riches and the number of their children, — doch kaum richtig.

Wer Satan verfällt, der treibt abergläubige Dinge, begeht also kultische Sünden. Darauf hat es Satan nach der Darstellung seines Teufelsplanes in Su. 4, 117 ff. abgesehen. Er will einen ganz bestimmten Teil der Diener Allahs nehmen und will sie verführen, ihnen Hoffnungen erwecken und ihnen befehlen, daß sie abergläubigerweise den Tieren die Ohren abschneiden und die Schöpfung Allahs verändern. Dazu macht er ihnen Hoffnungen, die sich später als Trug erweisen werden. Auch die Drohung Satans mit Armut, die die Muslime vom Almosengeben abhalten soll (Su. 2, 271), bedeutet weniger die Versuchung zu einer ethischen als einer kultischen Sünde. Das Schändliche, das er befiehlt, sind auch hier die in der vorigen Stelle genannten abergläubigen Bräuche.

Satans ganzes Werk beruht auf Betrug (Su. 4, 119). Die törichten Jungfrauen betrog der Betrüger, al-Gharūr, über Allah [1]). Offensichtlich ist der Betrug, den Satan an seinen Leuten bei Bedr verübt. Erst sagt er: „Kein Mensch wird euch heute überwinden, und siehe, ich bin euch nahe." Und dann weicht er auf seinen Fersen zurück (Su. 8, 50). (Vielleicht heißt er aus ähnlichem Grunde auch in der 114. Sure der „Entweicher".) Als es zum Treffen kommt, sagt er sich von seinen Schutzbefohlenen los und spielt auf einmal den Gläubigen. Er verhält sich hier ganz entsprechend, wie er am jüngsten Gericht handeln wird. Da bekennt er, daß er Allah nachgeäfft habe und auch Versprechungen gemacht habe, aber er hat seine Leute damit hintergangen, denn es stand gar nicht in seiner Macht, seine Verheißungen zu erfüllen (Su. 14, 26). Erst hat er zum Menschen gesagt: „Sei ungläubig!" Hinterher sagt er: „Ich habe nichts mit dir zu schaffen; siehe, ich fürchte Allah, den Herrn der Welten" (Su. 59, 16). Mit dem Bekenntnis zu Allah sucht er wie ein Spiesgeselle vor Gericht auf Kosten des andern um die Strafe zu kommen. Nicht er habe den Ungläubigen verführt, dieser sei selbst in tiefem Irrtum gewesen (Su. 50, 26). Darin liegt natürlich ein Körnchen Wahrheit. Adam und Eva leistet er sogar einen Meineid, indem er schwört, ein guter Berater zu sein. Das ist eigentlich noch mehr als List, wie der Koran von Satans Verführungskünsten im Einklang mit Gen. 3, 1 sagt (Su. 7, 20). Die Satane, die am Himmel gelauscht haben, handeln wie listige Demagogen. Sie machen sich das Erlauschte mit Lügen für ihre eigenen Absichten zurecht (Su. 26, 223). Es ist Verrat, was der Satan mit den Menschen treibt, darum heißt er der Verräter, Dschadhūlā, der Menschen (Su. 25, 31), der Entweicher (who often abstains from the rendering of aid or assistance (Lane).

Erreichen kann Satan sein Ziel nur dadurch, daß die Menschen, die sich ihn zum Beschützer annehmen, im Wahne handeln (Su. 7, 28). Was vom Satan kommt, ist ja nur ein Phantom, eine Vorspiegelung. Wenn einer dabei Allahs eingedenk wird, so sieht er den Betrug (Su. 7, 200). Aber Satan hat die betört, die wohl die „Leitung" gehört haben, aber den

---

[1]) Der Anklang der Stelle an Matth. 25, 1—12 ist nicht nur schwach zu nennen, wie Sale meint. Ohne den Gedanken an das ntl. Gleichnis ist sie kaum zu verstehen (Su. 57, 13). Vor Satan wird als dem „Betrüger" gewarnt (Su. 35, 5 = 31, 33).

Rücken kehren (Su. 47, 27). Am häufigsten wird Satans Betrug als eine Vorspiegelung falscher Tatsachen bezeichnet (zāna)[1]). Mit diesen ködert er seine Leute (Su. 15. 39). Erreicht er sein Ziel, so handeln die Menschen im Wahn. Die psychologische Einwirkung wird mit diesem Ausdruck recht gut beschrieben. Er schmückt den Menschen ihre Handlungen, ihre Anschläge, ihre Werke, ihre Zukunft aus. Dadurch betrügt er sie durch sich selbst, ein richtiger Demagoge, der den Menschen schmeichelt und ihnen eine goldene Zukunft vor Augen malt. Die „Genossen" lassen den Ungläubigen ihre Vergangenheit und ihre Zukunft in rosigem Lichte erscheinen (Su. 41,24), um sie ins Verderben zu führen. Diese Vorspiegelungen Satans haben die Sonnenanbetung des Volkes von Saba, den Götzendienst der Völker, den Irrtum und Untergang von Ad und Thamud zur Folge gehabt[2]).

Wie das Irreführen der Menschen so wird zāna auch von Allah ausgesagt. „So haben wir jedem Volke sein Tun herausgeputzt" (Su. 6, 108; 27, 4). Recht oft werden passivische Wendungen gebraucht, so daß als Urheber ebensowohl Allah als auch Satan gedacht werden kann (47, 15). In solchen Wahn versetzt worden sind diejenigen, die den Kalender willkürlich verändern[3]); die Leute, die Allah im Unglück anrufen, ihn aber nach dessen Beseitigung wieder vergessen; natürlich die Ungläubigen, die Allah Gefährten geben (Su. 10, 13; 13, 33). Ein gleiches ist mit Pharao geschehen, der abgeleitet ward vom Pfad (Su. 40, 40), und denjenigen Gläubigen, die nicht am Zuge nach Hudeibijja teilnahmen (Su. 48, 12). „Verloren ist, dessen Missetat ausgeputzt ist, und die ihren Gelüsten folgen." Es fällt auf, daß der Unglaube in überwiegendem Maße auf Irrtum und Täuschung zurückgeführt wird, viel weniger auf den bösen Willen des Menschen. Selbst wo Satan die Schuld von sich zu wälzen sucht, redet er nur von dem Irrtum (Su. 50, 26) der Menschen, oder er weist sie darauf hin, daß sie ja nicht auf ihn zu hören brauchten, es also ihre Schuld ist, daß sie auf seinen Trug hereingefallen sind (Su. 14, 26). Gewiß ist auch der koranische Satan gefährlich, aber eine reale Macht wie im christlichen Teufel ist doch in ihm nicht verkörpert. Er ist aus Schein und Betrug zusammengesetzt. Er treibt ein Gaukelspiel nicht unähnlich dem eines Spukdämonen. Er übt freilich mit Hilfe seines Betruges und seiner Vorspiegelungen eine große Macht aus, doch kann sich der Mensch ihm selbst entziehen, dadurch, daß er auf die „Leitung" hört. Wenn er den Gläubigen zu schaffen macht, so genügt es für sie, die Zuflucht zu Allah zu nehmen, um Satans Macht zu brechen (Su. 114).

Satan reizt zur Zwietracht (Su. 7, 199 = 41, 36). Es handelt sich dabei um die innere Zwietracht im Menschen, den Zweifel Muhammeds an seinem Beruf. Hier kann man an den bekannten Lapsus denken, der Muhammed mit der Gharānīqstelle unterlief (vgl. die Einstreuungen

---

[1]) Zāna: schmücken, II. aufputzen, süß machen, verlockend darstellen, ausputzen, falsche Vorspiegelungen machen, wähnen machen.

[2]) Su. 27, 24; 6, 43; 16, 65; 29, 37. Su. 17, 66; 47, 27 wird synonym mit zāna das Verb sawalla gebraucht, als schön vorstellen, zu täuschen versuchen.

[3]) Su. 9, 37 — nach Baidh. tat das Junada.

Satans, Su. 6, 112). Doch mögen Muhammed auch sonst Zweifel an seiner Sendung gekommen sein. — Wo die Gläubigen von Satan angefochten werden, handelt es sich fast ausschließlich um kultische Sünden. Er verursacht die Uebertretung von Speisegeboten (Su. 2, 163; 6, 143); Wein, Spiel und Bilder sind ein Greuel von Satans Werk (Su. 5, 92). Durch Wein und Spiel will der Satan nur Feindschaft und Haß zwischen die Gläubigen werfen und sie abwenden von dem Gedenken an Allah und dem Gebet, dem Dhikr Allah und dem Salāt, also dem Gottesdienst. Er sucht Streit zu stiften, nämlich religiöse Streitigkeiten, die zum Abfall vom Islam führen könnten (Su. 17, 55, vgl. auch 6, 67). Die Gläubigen sollen mit den Ungläubigen aufs Freundlichste reden, denn die Satane könnten sie zum Streite über die Speiseverbote reizen. Das führt dann leicht zu Schirk (Su. 6, 121)[1]). Darum sollen die Gläubigen sich von denen abkehren, die über die „Zeichen" sprechen. „So dich das der Satan vergessen läßt, so sitze nicht nach der Verwarnung mit dem Volke der Sünder" (6, 67). Aehnlich wie hier ist auch sonst Satan an einem schlechten Gedächtnis schuld, daß einer den Gottesdienst vernachlässigt (Su. 58, 20), oder daß der Kerkergenosse Josephs vergißt, so daß er noch einige Jahre im Gefängnis sitzen muß (Su. 12, 42). Su. 18, 62 handelt es sich sogar nur darum, daß der Weggenosse des Mose einen Fisch vergessen hat, resp. die Pflicht, daß er das geheimnisvolle Verschwinden dieses Fisches dem Mose hätte mitteilen sollen. Auch hier wird Satan beschuldigt. Dabei ist Satan nicht viel von einem Schēd verschieden.

Wenn freilich ein Mensch sich Satan hingibt, dann ergreift er Besitz von ihm. Er überwältigt ihn, daß er den muslimischen Gottesdienst vernachlässigt (Su. 58, 20)[2]). Wer sich von Satan durch Einflüsterungen, Betrug, Vorspielungen oder sonstigen Reiz verführen ließ, der ist dem Unglauben verfallen. Dieser äußert sich in Schirk, Beigesellung oder sonstigem Aberglauben und Heidentum. So wollen die einen vor dem Tāghūt als Richter ihre Prozesse führen (Su. 4, 63)[3]). Satan hat seine Ungläubigen so in der Gewalt, daß er ihnen Befehle gibt wie ein Fürst. Er befiehlt ihnen, daß sie den Tieren die Ohren abschneiden, zum Zeichen, daß sie einem Gotte geweiht seien (Su. 4, 118; Wherry), und daß sie die Schöpfung allenthalben verändern durch Tätowieren usw. des Körpers (Baidh.)[4]). Das Schändliche und Verbotene, Üble, das Satan befiehlt, sind solche kultische Sünden (Su. 2, 164; 2, 271; 24, 21). Natürlich sind die Lehren

[1]) Angeblich haben die Heiden die Muslime dadurch zum Essen von toten Tieren veranlaßt, daß sie sagten, sie äßen doch von Tieren, die Menschen getötet haben, um wieviel mehr könnten sie essen, was Gott getötet habe (Tafsir-i-Raufi, Wherry).

[2]) Vielleicht ist gemeint: Satan ist in sie gefahren. Für diese Vorstellung gibt es reichliche religiongeschichtliche Parallelen. Lc. 22, 3 (Judas) veranlaßt Satan zu ethischer Sünde. — Scheft., a. a. O. 50 f.: für altchristliche Zeit: G. Hoenicke, Judenchristentum, 1908, 314 ff.; für Judentum: R. Simeon b. Laqisch; für Avesta: Vend. 8, 31 f. Der Ungläubige ist ein Gefäß der Dämonen, daēvanatu χumbā.

[3]) Baidh.: Abdul Qadir gibt ein Beispiel von einem solchen Prozeß.

[4]) Su. 11, 62 ist nicht deutlich, ob die „widerspenstigen Gewaltigen", denen die ʿAditen folgen, Menschen oder Satane sind.

der Ungläubigen vom Satan. Er befiehlt ihnen, daß sie gegen Allah sprechen, was sie nicht wissen (Su. 2, 164).

Bei Übertretung ethischer Pflichten wird der Satan sehr selten genannt, fast immer nur als Verführer zum Unglauben und Heidentum und als der Veranlasser kultischer Übertretungen. Auch bei Unterlassung des Almosengebens wird mehr an die Verletzung einer kultischen Vorschrift als an Geiz gedacht. Wenn in der Fassung der Adamsgeschichte der 7. Sure an eine sexuelle Sünde zu denken ist, so ist dieser Zug auf christliches oder jüdisches Konto zu setzen. Das Gleiche läßt sich von der Rolle, die Satan bei dem Totschlag, den Mose an dem Aegypter verübt (Su. 28, 14), und als Stifter der Feindschaft zwischen Joseph und seinen Brüdern spielt, aussagen (Su. 12, 101). Anders ist es nur in Su. 17, 29, wo die Verschwender als Brüder der Satane bezeichnet werden. Hierzu gibt Baidhawi die Erläuterung, sie würden so genannt, weil Satan undankbar gegen seinen Herrn war [1]).

Das Verhältnis, in dem die Ungläubigen zu Satan stehen, wird ganz ähnlich dem beschrieben wie das, in dem der Gläubige zu Gott steht und der Ungläubige zu seinen „Gefährten Allahs". Dieses Verhältnis wird dem zwischen Führer und seinem Anhang, zwischen Demagogen und Volksmenge, zwischen Herr und Knecht verglichen. Im letzteren Falle wird es als Dienst bezeichnet. Aber es wird auch als ein Patronatsverhältnis angesehen das auf Gegenseitigkeit beruht, oder diesem ähnlich als eine Bundesgenossenschaft. Der Satan ist der Nächste seines Schutzbefohlenen; es hat Verbrüderung mit ihm stattgefunden. Wir dürfen diese einzelnen Bilder nicht pressen, sie drücken alle eine kultische Zugehörigkeit aus, ohne daß mit den einzelnen Ausdrücken verschiedenen Schattierungen des Verhältnisses beschrieben würden. Das bezeichnendste Wort dafür ist Qarīn [2]).

Satans Ziel ist, daß sich die Menschen ihm anschließen sollen (Su. 15, 42). Darum ergeht die Warnung an sie, nicht den Fußstapfen Satans zu folgen (Su. 2, 163; 6, 143; 24, 21), sondern vielmehr ins Heil einzutreten (Su. 2, 204). Aber sie folgten dem, was die Satane lehrten (Su. 2, 96). Ja sie folgten Satan nur mit Ausnahme eines Teiles der Gläubigen (Su. 34, 19). Ohne Allahs Huld wären sie ihm sogar alle gefolgt (Su. 4, 85). Diese Nachfolge Satans ist Satansdienst (Su. 36, 60). Abraham warnt seinen Vater, Satan zu dienen, (ʿabada' Su. 19, 45). Hier ist nicht der Satansdienst wie in der vorigen Stelle reiner Gegensatz zum Dienste Allahs, sondern es wird der Götzendienst als Satansdienst bezeichnet. — Wer Satan nachfolgt, der nimmt ihn als Walī, Patron, Freund, Beistand, Wohltäter an. Allah macht die Satane selbst zu Beschützern der Ungläubigen (Su. 7, 26 ff.). Satan wird der Walī der Quraisch genannt (Su. 16, 65) [3]). Wer ihn zum Walī annimmt, den leitet er zur Strafe

---

[1]) Baidh. über den Luxus der Araber. — Das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus scheint hier hereinzuspielen. Vgl. Su. 2 276 und u. S. 72. Es läge also christlicher Einfluß vor.

[2]) van Vloten, W. Z. K. M., VII, 182; Bezeichnung der Erzengel als Qarinā. Tabari, I, 1248, ult. 1249.

[3]) Die Nachkommenschaft des ʿIblīs soll nicht als ʾAulijāʾ angenommen werden (18, 48).

der Flamme (Su. 22, 4). Umgekehrt wird auch der Mensch als Walī Satans angesehen (Su. 19, 46). — Als Qarīnā werden in Sonderheit die „Leibsatane" bezeichnet (Su. 41, 24; 43, 35), als böse Schutzengel. Man kann dieses Wort geradezu als Namen der Leibsatane nehmen. Allgemeiner werden sie als Brüder der Ungläubigen angesehen (Su. 7, 201; 17, 29). Satan heißt ein — schlimmer — Nächster (Su. 4, 42: Qarīb). Der Ungläubige ist ein Verbündeter, Ḥizb, Satans (Su. 58, 20; vgl. 35, 6: Ḥizb der Flamme). Er ist ein Helfer, Ẓahīr, Satans wider seinen Herrn (Su. 25, 57).

Diese Gemeinschaft mit Satan führt ins Verderben. Denn Feindschaft ist es, die ihn diese nahe Beziehung zu den Menschen suchen läßt. Die Menschen werden vor diesem Feinde gewarnt (Su. 20, 115; 35, 6): „Haltet ihn als euren Feind!" Nicht nur die Menschen haben in den Satanen ihre Feinde, sondern auch die Dschinn (Su. 6, 112). Nach dieser Stelle zeigen sich die Satane besonders als Feinde der Propheten. Im Gegensatz zur Unwissenheit der Ungläubigen wird Satan den Gläubigen gegenüber als offenkundiger Feind bezeichnet[1]). Auffälligerweise heißt er nie der Feind Gottes, Allah ist über solche Feindschaft erhaben. Ihm gegenüber wird er ungläubig genannt (Su. 2, 96) oder undankbar (Su. 17, 29). Das bezeichnendste Wort für ihn Allah gegenüber ist Rebell, ʿaṣirr oder marīd (Su. 19, 45; 4, 117; 22, 3).

XVI. Physische Wirkungen Satans.

Als Ankläger tritt Satan im Koran nie auf. Als Plagegeist kommt er nur in zwei Stellen vor, von denen die eine aus biblischer Quelle geflossen ist und die andere wohl auch auf biblischen Reminiszenzen ruht. Hiob spricht: „Berührt hat mich der Satan mit Pein und Plagen (Su. 38, 40, vgl. Hiob 2, 7). Die andere Stelle (Su. 2, 276) lautet: „Die, welche Wucher fressen, sollen nicht anders auferstehen als einer, den der Satan durch Berührung geschlagen hat. Sie läßt damit die Frage offen, welcher Art die Strafe ist, mit der Satan die Wucherer belegt. Lane deutet auf Wahnsinn: they schall not rise save as he riseth whom the devil prostrateth by reason of possession, or insanity, i. e. as he who is affected by diabolical possession rises, in his state of possession, when he is prostrated and falls, or it means whom the devil corrupts or disorders by rendering him insane. Die übliche Strafe, die Dämonen austeilen, ist der Wahnsinn. Durch ihre Berührung verursachen sie Scheintod, fallende Sucht, Hexenschuß, Fieber, Epidemien; vor allem den Wahnsinn (Well., R. A. H. 2/155 f.). Dazu wäre Su. 6, 70 heranzuziehen, wo die Ungläubigen einem durch die Teufel Verwirrten verglichen werden (s. o. S. 26). Es ist aber auch möglich, den Erfolg des Schlagens Satans auf eine andere körperliche Schädigung zu deuten, den Aussatz, etwa ähnlich, wie Su. 20, 97 es-Sāmirī von Mose mit Aussatz belegt wird, daß er sagen muß: lā misāsa!, keine Berührung! Auch Satan selbst trifft wahrscheinlich bei seinem Falle die Strafe des Aussatzes. Man

---

[1]) Su. 2, 163. 204; 7, 21; 12, 5; 17, 55; 6, 143; 28, 14; 36, 60; 43, 62.

findet nicht recht einen Grund, warum die Wucherer ausgerechnet mit Wahnsinn gestraft werden sollen. Wenn man dagegen an das biblische Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus denkt, das Muhammed nicht unbekannt gewesen zu sein scheint, so liegt der Gedanke an eine Weiterbildung nahe derart, daß der reiche Mann im Jenseits das Leiden des Lazarus erdulden muß, den Aussatz. Ist diese Erklärung richtig, so haben wir auch hier Abhängigkeit von den biblischen Religionen.

Muhammed legt auf solche schädliche Einflüsse Satans kein Gewicht. In den beiden Stellen, Su. 1, 276 und 6, 70, berichtet er auch nicht von tatsächlichen physischen Wirkungen Satans, sondern gebraucht diese Vorstellung nur im Bilde. Wenn er ferner Satan sagen läßt, daß er die ganze Nachkommenschaft Adams „ausrotten" wolle (Su. 17, 64f.), so bedeutet das, daß er sie in die Höllenstrafe mit sich hineinziehen will oder sie zum Gehorsam gegen sich geneigt machen oder die Herrschaft über Adams Nachkommenschaft gewinnen wolle (El-Farra, Lane, Lex.). Mit Ausnahme von den beiden biblisch inspirierten Stellen, von denen sich die eine übrigens auf das Leben im Jenseits bezieht, kennt der Koran den Teufel nicht als Erreger von Krankheiten. Wenn Arnold[1]) sagt, daß ʿIblīs Urheber aller körperlichen Uebel sei, so ist das falsch. Dagegen hat er recht, wenn er ihn den Urheber aller widerislamischen Gefühle, Empfindungen und Bewegungen nennt, der Sünde aber nur, insofern sie is not consistent with Islam, also nur der religiösen und kultischen.

Die enge Verbindung zwischen Tod und Teufel, die die Bibel hat, kennt der Koran nicht.

Mit dem Aberglauben, zu dem Satan die Menschen zu verleiten trachtet, hängt die Zauberei zusammen. So werden die Satane auch zu ihr, die früher das Gebiet der Dschinn war[2]), in Beziehung gesetzt. Sie lehren Siḥr, Hexerei, und was den beiden Engeln in Babel, Hārūt und Mārūt offenbar war (Su. 2, 96)[3]). Wir erfahren aber nur das eine, daß man von diesen lernen konnte, wie man Mann und Weib auseinander bringt.

Das Losen mit unbefiederten Pfeilen ohne Spitze steht auf der Liste der verbotenen Dinge (Su. 5, 4). „Pfeile sind ein Gräuel von Satans Werk (Su. 5, 92)." Zu solchem Losen ist auch der Koran verwendet worden, und solcher Mißbrauch wird verpönt (Su. 15, 91)[4]).

XVII. Am jüngsten Gericht[5]).

Satan ist nach koranischer Vorstellung nicht in der Hölle, sondern er wird erst zum jüngsten Gericht in sie hineingeworfen werden samt allen

[1]) Islam, its Hist. Char. and Rel. S. 104 ff.
[2]) Wellh., Reste 1/133 ff.
[3]) s. u. Versuchungsengel.
[4]) Wellh. 2/132 f. Istiqsām. — Thilo, a. a. O. S. 330 ff., 360 ff. — Sale, Preliminary Disc. bei Wherry, I, 196. — Pococke, Spec. S. 372 ff. (A. T.: Ezech. 21, 21), D'Herbelot, Bibl. Orient., Art. Kodāh; Caussin de Perceval, Essai, Pfeilorakel bei Hobal; Kremer, Kulturgesch. des Orients, II, 262 ff; bei den Griechen: Potter, Antiqu. of Greece, I, 334. — Scholz, a. a. O. S. 75, Rhabdomantie und Belomantie.
[5]) Beschreibung von Paradies, Hölle und Gericht s. Grimme, II, 154 ff., Rüling,

Ungläubigen und allen „Gefährten Allahs". Die Vorstellung, daß die Hölle Satans Herrschaftsgebiet sei, beruht letztlich auf der Verbindung der Gestalten des Todes und Teufels. Diese unsere mittelalterliche Vorstellung, wie sie besonders bei Dante, Dürer und Luther zu finden ist, und wie sie heute noch als Volksvorstellung besteht, ist im Koran nicht enthalten. Auch nach der Bibel ist Satan nicht in der Hölle, sondern das Feuer ist dem Teufel und seinen Engeln bereitet (Mt. 24, 41). Er wird in den feurigen Pfuhl geworfen werden (Apok. Joh. 19, 20; 20, 2. 10. 15). Gefallene Engel sind bereits mit Ketten zur Hölle verstoßen, aber sie sind nicht Herrscher der Unterwelt (2. Petr. 2, 4). Bei Paulus, nach dem die Sünde die Menschheit der Herrschaft des Todes ausgeliefert hat (Röm. 5,12), fehlt die eschatologische Wendung der Lehre vom Teufel [1]). Die Gleichsetzung von Tod und Teufel im Christentum ist auf griechischen Einfluß zurückzuführen.

Daß er zum jüngsten Gericht in die Hölle gestürzt werden wird, ist Satan vom Tage seines Falles gewiß: „Erfüllen will ich, spricht Allah, Dschahannam mit dir und mit denen, die dir nachfolgen insgesamt" (Su. 38, 85 vgl. 7, 17). Die Scharen des ʿIblīs werden mit den Verirrten häuptlings in den Höllenpfuhl gestürzt werden (Su. 26, 94 f.). Dort werden sie auf ihren Knieen sitzen (Su. 19, 69). Zu dieser Strafe der Feuersglut laden sie ihre Anhänger ein (Su. 31, 20; 35, 6) und leiten sie zur Strafe der Flamme (Su. 22, 4). Dann aber wird sich Satans Ohnmacht zeigen, er kann seinen Schutzbefohlenen nicht Hilfe bringen und sie ihm nicht (Su. 14, 26). Daß er dann leugnet, Allah gleich zu sein (Su. 14, 27), und seinen Glauben an Allah bekennt (Su. 8, 50; 59, 16), nützt ihm nichts mehr. Daß die Teufel glauben, daß ein einiger Gott ist, davon weiß auch der Jakobusbrief zu berichten (2, 19). Die Gemeinschaft der Ungläubigen mit ihren Leibsatanen setzt sich in der gemeinsamen Höllenstrafe fort (Su. 50, 26).

XVIII. Die Natur Satans.

Satan ist, wie vermutlich auch die Engel, aus Feuer erschaffen. Sein Bereich ist die Erde und der Luftraum bis hinauf zur Feste des Himmels. Bis zu seinem Falle war er im Himmel, und zum jüngsten Gericht wird er und sein Anhang in die Hölle gestoßen werden. Seine Macht ist beschränkt, er hat keine Macht über Allahs lautere Diener. Ohne Allahs Erlaubnis kann er niemand Schaden tun [2]). Gott gegenüber ist er nur der Vollstrecker der Prädestination ad malum. Er ist der Engel der Verführung. Er hilft die Ungläubigen dadurch strafen, daß er sie in ihrem Unglauben bestärkt. — Er wird für ebenso unsichtbar wie die Engel angesehen. Den Menschen ist er darin überlegen, daß er sich bis zu den

---

J. B., Beiträge zur Eschatologie des Islam, Diss. 1895, Pautz, 201 ff., Rud. Leszynsky, Muhammedanische Traditionen über das jüngste Gericht, Diss. 1909; Geiger S. 66—80, Rudolph, S. 30, Anm. 26.

[1]) Bousset, a. a. O. S. 291.

[2]) Wie auch die jüdischen Dämonen, vgl. Scheft. 55: Satan vermag nur mit der Erlaubnis Gottes einen Menschen heimzusuchen. Jub. 10, 7 ff., Bamidbar R. P. 11, 7; Schemōt R. P. 18, 5; P. 41, 7; Talm. Schabbāt, 89 a.

Grenzen des Himmels emporschwingen kann, um dort auf die himmlischen Befehle zu lauschen. Er hat freilich nicht viel Erfolg bei solchen Versuchen und muß mit Lügen nachhelfen, wenn er seine Schützlinge mit Offenbarungen versorgen will. — Er ist den Menschen ferner darin überlegen, daß er Dinge sieht, die diese nicht sehen können. So sieht er bei Bedr die Schutzengelheere der Muslime (Su. 8, 50). Er und seine Scharen sehen die Menschen, obwohl sie ihn nicht sehen, er kann sie daher unversehens überfallen (Su. 7, 26). Darüber, wie er zu einer Nachkommenschaft kommt, gibt der Koran keinen genügenden Aufschluß. Geschaffen kann er sie nicht haben, die „Dhurrijja" muß sich bei seinem Falle ihm angeschlossen haben. Die Tradition versteht Dhurrijja leiblich und hat ihm ein Weib zugesellt, das Gott aus dem Feuer des Samum geschaffen hat. Mit ihm ist er aus einem Ei gesprungen. Andere lassen ihn androgyn sein oder Eier legen [1]). Die Rede von seiner Nachkommenschaft stellt einen Harmonisierungsversuch der Vorstellung von dem e i n e n Satan und der von einer Mehrheit von Satanen dar. Den jüdischen Sagenkreis, der sich um Gen. 6 schlingt, hat Muhammed nicht in den Koran aufgenommen.

Wir müssen mit E i c k m a n n annehmen, daß die Teufel im Koran nicht völlig körperlos gedacht werden. So werden die Früchte des Baumes Sakkum Satansköpfen verglichen (Su. 37, 63). Man wird nicht mit Sale „Schlangenköpfe" übersetzen können, weil Schaitān sonst nirgends im Koran die Schlange bedeutet. Daß ein Mensch ein Satan genannt wird, hat nichts Besonderes auf sich, das ist auch biblischer Brauch. Von Teufelserscheinungen weiß der Koran nichts. Bezeichnend für die Menschenähnlichkeit der Dschinn ist es, daß auch sie ihre Satane haben. Es gibt keine neutestamentlichen Teufelsperikopen, auf die der Koran Bezug nähme. Dagegen ist die Bezeichnung zum Hiobbuch sehr wahrscheinlich. Die Rolle, die Satan im Koran spielt, ist schwächer und farbloser als diejenige im Neuen Testament, was seine Macht und Wirksamkeit anbelangt. Infolge der Einführung verschiedener Mythen, des Sündenfalles, des Sternschnuppenmythos, der Salomosage, wird diese Rolle etwas dramatischer als die neutestamentliche. Der koranische Satan ist nie der Ankläger; als Urheber physischer Uebel tritt er nur in biblischen Entlehnungen auf; vielleicht daß er als Urheber des Wahnsinnes angesehen wird. Der Hauptunterschied der koranischen Satansgestalt von der neutestamentlichen besteht darinnen, daß er nur eine sehr relativ widergöttliche Macht ist, und daß er nicht eigentlich der Vertreter der ethischen Sünde ist. — Im 'Iblīsfallmythos lassen sich fast sämtliche Züge des koranischen Teufels vereinigt finden.

Mit Vorliebe wird Satan ar-Radschīm genannt. Nach N ö l d e k e stammt dieses Wort aus dem Aethiopischen und bedeutet „verflucht". Im Geez habe die Bedeutung „steinigen" durchaus der übertragenen „verflucht" weichen müssen [2]). Muhammed bringt wohl diesen Namen in Beziehung zum Sternschnuppenmythos, so daß dabei die arabische Bedeutung „gesteinigt" zum Vorschein kommt, daß er aber den Ausdruck nicht verstanden

---

[1]) D a m i r i, a. a. O. S. 464.

[2]) N ö l d e c k e, Neue Beiträge, S. 47.

hätte, läßt sich nicht behaupten [1]). Wenn ʿImrān die Maria in Gottes Hut vor dem Satan ar-radschīm befiehlt (3, 31), kann der Beiname nicht mehr als verflucht bedeuten. Beim ʿIblīsfall wird dem Teufel dieser Name beigelegt. In der einen Parallele (7, 12) wird statt dessen Ṣaghīr, gedemütigt, gebraucht, — ein Zeichen, daß Muhammed die übertragene Bedeutung kannte. Offenbar wird mit dem Wort ein Fluch ganz besonderer Art bezeichnet. Das Steinwerfen ist nicht Mittel zur Vertreibung, sondern zur Demütigung. Daß eine Missionarsfrau einem schwarzen Diener am Kilimandscharo einen Topf nachwirft, bedeutet eine „Verlästerung" für ihn. Dieser Auffassung liegen ganz eigentümliche Ehrbegriffe zugrunde. Der Radschīm ist wohl ein Ausgestoßener, Aussätziger. Wir werden in diesem Ausdruck den Inhalt des Fluches Allahs zu suchen haben, von dem ʿIblīs Aufschub erbittet. Er wird aber schon jetzt mit diesem Namen belegt (Su. 81, 25; 16, 100). Es scheint ein Wortspiel zwischen ar-Radschīm und der Bezeichnung Allahs mit ar-Raḥīm vorzuliegen. Auf der Suche nach weiteren Beziehungen hat Muhammed dann auch den Schnuppenmythos herangezogen. In der frühmekkanischen Zeit scheint Muhammed die Sternschnuppen für belebte Wesen angesehen zu haben. Die Schnuppe liegt auf der Lauer (Su. 72, 9), — die Satane heißen hier auffätzig, aber nicht radschīm, — sie folgt dem Lauscher (Su. 15, 16; 37, 10). Erst in der spätmekkanischen Sure 67, 5 werden die „Lampen" zu Steinen für die Satane bestimmt. Doch heißen diese auch in diesem Zusammenhange nicht ausdrücklich radschīm. Das Steinwerfen zu Mina knüpft an eine Abrahamlegende an. Als dieser von Arafat kam, habe sich ihm Satan zweimal entgegengestellt, und Abraham habe ihn auf Gabriels Rat jedesmal mit sieben Steinwürfen vertrieben [2]). Auch als Satan Abraham versuchte, Ismael nicht zu opfern, habe er ihn mit Steinen fortgejagt [3]). Hier dürfte auf jüdische Herkunft zu schließen sein. Muhammed ist der Schimpf des Steinwerfens von den Bewohnern von Ṭāʾif angetan worden. Der Name ar-Radschīm für den Teufel ist ein Hohn gegen den Verführer, an dem der Gläubige sich aufrichten kann.

XIX. Außer Allah verehrte Wesen.

1. Degradierte Götter [4]).

Die arabischen Heidengötter verdienen insofern Beachtung für unser Thema, als die Frage besteht, ob Muhammed einen Teil von ihnen in die Klasse der Dschinn und der Satane herabgedrückt hat.

Es handelt sich sehr oft um Götter, wenn von „Gefährten" gesprochen wird. Wie die Bilder als bloßes Menschenwerk, so werden die Götternamen als bloße Namen bezeichnet, hinter denen nichts steht (Su. 7, 69; 12, 40; 53, 23). Die Schurakāʾ sind biẓāhir min al-qauli (13, 33), der

[1]) Gegen Nöldeke.

[2]) Krehl, Leben S. 366; R. Dozy, Die Israeliten in Mekka, S. 118.

[3]) Henning, z. St.

[4]) Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber; Wellhausen, Reste a. H.; Osiander, Studien über die vorislamische Religion der Araber, S. 471 ff.; Scholz, Götzendienst, S. 45 ff.; Buhl, S. 21 über Gharānīq. — Ueber Götter und Dämonen bei Paulus: Everling, S. 27 ff.; Dibelius, S. 67.

Klang der Stimme ist ihre ganze Existenz. Hier kommt Muhammed der völligen Leugnung ihrer Realität nahe. Wie Salomo in 1001 Nacht den Geist in eine Flasche versiegelt hat, so bannt Muhammed die Götter in den Hauch der Sprache. Wenn diese „Gefährten" als die Lüge bezeichnet werden, während Allah die Wahrheit heißt (Su. 22, 61), oder wenn sie schai'an, ein Ding, genannt werden, so handelt es sich wohl mehr um Wert- als Seinsurteile.

Jedenfalls im allgemeinen bestreitet Muhammed nicht das Dasein der Schurakā'. Wenn jemand neben Allah auch den „Gefährten" opfert, so ist das ebensogut, als ob er diesen allein opferte, denn Allah nimmt solche gemischte Opfer nicht an (Su. 6, 137)[1]). Wenn sie aber Opfer annehmen, müssen sie wohl Realität besitzen. Deswegen wird man unter dem Wahn, den Dichtungen, der Lüge, dem was die Ungläubigen ersonnen haben, nicht die göttlich verehrten Wesen zu verstehen haben. Damit wird nicht die Vorstellung dieser „Gefährten", sondern die Anbetung getroffen. Unter den Dichtungen, die am Tage des jüngsten Gerichtes von den Ungläubigen schweifen, ist deren Wähnen zu verstehen, in den Gefährten gerade an diesem Tage Helfer zu haben. Es ist an ihre falschen Lehren zu denken, wie es Su. 4, 51 heißt: Wer Gott einen Gefährten gibt, der hat eine große Lüge ersonnen (Su. 7, 51; 16, 89; 28, 75; 6, 94). Su. 41, 48 heißt es auch von denen, die die Ungläubigen verehrten, daß sie fortgeschweift seien. Damit ist aber nicht gesagt, daß sie überhaupt nicht mehr sind. Sie verhalten sich ebenso wie Satan am jüngsten Tage. Sie sind nicht mehr zu sprechen (Su. 18, 50). Sie verleugnen ihre Anbeter (Su. 10, 29 ff.). Sie sind von ihren Anbetern dann getrennt durch ein Tal des Verderbens wie im Gleichnis der reiche Mann und der arme Lazarus (Su. 18, 50). Sie werden selbst gerichtet. Unter denjenigen Gefährten, die tot sind und nicht wissen, wann sie erweckt werden, sind angebetete Heilige zu verstehen (Su. 16, 21).

Die Schurakā' sind völlig ohnmächtig. Sie können weder nützen, als Fürsprecher bei Allah wirken, noch schaden. Ihre Rache ist also nicht zu befürchten[2]). „Wenn der Erbarmer mir ein Leid zufügen will, so kann ihre Fürsprache nichts frommen und mich nicht befreien (36, 22)". — Ihnen fehlt alle Schöpferkraft, sie vermögen ihren Anbetern weder vom Himmel noch von der Erde etwas zur Versorgung zu geben, sie sind macht-

[1]) „Dies ist für Allah — in ihrer Meinung — und dies ist für unsere „Gefährten". — Was aber für ihre Gefährten ist, das kommt nicht zu Allah, und was Allahs ist, das kommt zu den Gefährten". — Die Erklärung, daß die Araber den Anteil Allahs am Opfer vernachlässigten, befriedigt nicht (Baidh., Jelal., Wherry). W. R. Smith will unter Allah den Lokalgott verstanden wissen. Muhammed rede hier ähnlich wie Hosea gegen den Baalsdienst, den jene Israeliten mit dem Jahwedienste identifizierten. Dagegen spricht, was Brockelmann gezeigt hat (s. o.). Die Parallele mit 1. Kor. 10, 20 zeigt die rechte Lösung. Man konnte fragen: „Ist nicht das Opfer, das der Heide seinen Göttern bringt, letzten Endes doch an den Christengott gerichtet, denn er will ja in seinen Göttern die höchste Macht verehren?" — Paulus antwortet: „Nein! Der Macht des Bösen fällt es anheim". — So nimmt auch der Gott Muhammeds nur Opfer an, wenn ihm allein geopfert wird.

[2]) Su. 6, 70; 10, 19. 106; 22, 12; 25, 4. 57. — Der gleiche Gedanke: Jer. 10, 2; Baruch 6, 49 ff. — Scholz, 46.

los (Su. 16, 75). Es gibt unter ihnen keinen, der Geschöpfe hervorbringt und sie wieder zurückkehren läßt (Su. 10, 35; 30, 39; 31, 10). Sie haben nicht Macht über Leben noch Tod noch Auferstehung (Su. 25, 4 vgl. 16, 20), ja nicht einmal über das Gewicht eines Stäubchens oder einer kleinen Ameise in den Himmeln und auf Erden oder das Häutchen eines Dattelkernes (Su. 34, 21; 35, 14). „Jene, die außer Allah angerufen werden, erschaffen nimmer eine Fliege, auch wenn sie sich dazu zusammentäten" [1]). Sie können nicht Schöpfer sein, denn sie sind selbst erschaffen (Su. 7, 191; 16, 20; 25, 4, die Götter).

Die Ohnmacht der „Gefährten" wird beim jüngsten Gericht erst recht deutlich. Da kommen sie in die gleiche Verdammnis wie ihre Anbeter, nur gesondert von ihnen (Su. 10, 29). Dschahannams Brennstoff sind sie wie die Ungläubigen (Su. 21, 98). Da zeigt sich, daß sie den Namen „Götter" gar nicht verdienen, wären sie die, so stiegen sie nicht hinab in Dschahannam (Su. 21, 99) [2]): „Neben ʿIblīs Scharen werden sie häuptlings dahinein gestürzt (Su. 26, 94 f.)". Identisch sind sie mit jenen also nicht. Doch werden sie ihnen fast zum Verwechseln ähnlich geschildert, nicht nur darin, daß sie die Anbeter verleugnen (Su. 28, 64; 46, 4; 10, 29; 19, 85; 25, 18 f.; 30, 12), sondern auch sich als ihre Widersacher und Feinde zeigen (Su. 46, 5; 19, 85). Wie das Wasser des Tantalus sind sie am Tage des Gerichts, scheinbar nahe und doch unerreichbar (Su. 13, 15). Höhnend werden dann die Ungläubigen gefragt werden, wo denn die sind, auf die sie trauten (Su. 6, 22; 18, 50; 28, 74).

Muhammed degradiert tatsächlich die Götter (Su. 21, 99), aber wozu er sie macht, sagt er uns nicht. Als Dschinn hat er sie sicher nicht angesehen. Wir können auch nicht sagen, daß er sie zu Teufeln gemacht habe. Daß Abraham seinen Vater auffordert, nicht dem Satan zu dienen, und damit Götzendienst als Satansdienst bezeichnet, berechtigt uns nicht zu einem solchen Schluß; er müßte sonst von Satanen sprechen (Su. 19, 45). In Muhammeds Welt war auch noch Platz für andere Geister neben Engeln und Teufeln und Dschinn. Solche Geisterklassen sind die Schurakāʾ und die ihnen nahverwandten Muqarrabūn, die Nahestehenden. Die Schurakāʾ sind, wenn auch keine Teufel, so doch böse Mittelwesen.

---

[1]) Su. 22, 72; von Muh. als ein Gleichnis bezeichnet (dhubāb, Fliege); es spielt auf Beelzebub an.

[2]) Diesen Gedanken hat Muhammed von den Juden übernommen. Nach deren Ansicht werden die unreinen Geister am jüngsten Tage ebenfalls in die Hölle geworfen: Test. Levi, 4; Test. Judae, 25; Sib. III, 71 ff. (Bousset, S. 289). Scheftelowitz führt diese Anschauung auf persischen Einfluß zurück. Aber die Juden haben nicht die persische Vorstellung übernommen. Wenn die bösen Geister in die Hölle gestoßen werden, so ist das noch nicht dasselbe, als wenn sie nach persischer Anschauung im Feuerordal verbrannt werden (Bund. 30, 29 ff. Dād. 37, 74). — Scheft. S. 58 und 212 f. d. Stellen daselbst. Von einer persischen Färbung der jüdischen Anschauung zu reden ist aber richtig. Daneben ist aber auch die eigentliche persische Vorstellung übernommen worden: Asc. Jes. 10, 12; 2. Petr. 3, 10 reden vom Weltbrand. — Die koranische Anschauung bei den Juden ist Sukkah, 29 belegt: Mit den Völkern werden auch die von ihnen verehrten Wesen bestraft (zu 2. M. 12, 12; s. Geiger, a. a. O. S. 72 f.).

2. Die Nahestehenden.

Es ging nicht an, die außer Allah verehrten Wesen samt und sonders beim jüngsten Gericht in die Hölle fahren zu lassen. Es wurden außer Göttern und Dschinn auch Engel, Heilige, Jesus nnd Maria verehrt. Muhammed läßt die Engel selbst die ihnen zugedachte Verehrung auf die Dschinn abschieben. Auch Jesus hat nach dem Koran die Verehrung seiner Person und die Marias zurückgewiesen. Der Unglaube der Geister beruht in der Annahme göttlicher Verehrung (Su. 21, 30). Wenn solche Geister beim jüngsten Gericht sagen, daß sie auf die Anbetung der Menschen nicht acht hatten, so braucht das nicht jedesmal eine Lüge zu sein. Diese Geister haben sich damit zu begnügen, geehrte Diener Allahs zu sein. Denn diejenigen, die Kinder Allahs genannt werden, sind nur dies (Su. 21, 26ff.). Bei diesen „Kindern" ist wohl nicht nur an die Engel zu denken, die von den Ungläubigen gewöhnlich Töchter Allahs genannt werden, sondern auch an Jesus und an Heilige. Auch eine Verehrung zu dem Zwecke anzunehmen, ihre Schutzbefohlenen Allah nahe zu bringen, ist den unsichtbaren Wesen nicht gestattet (Su. 39, 4ff. weist die Anschauung der Christen zurück). Su. 43, 86 schränkt diesen Gedanken in gewissem Umfange ein, und zwar sollen nach Auslegern Jesus, Esra und die Engel Fürsprache bei Allah besitzen, als solche, die die Wahrheit bezeugen und wissen. Einmal hat Muhammed auch die Gharānīq dazu gerechnet (s. u.). Alle diese Wesen sind dazu bestimmt, Diener Allahs zu sein (Su. 7, 190ff.). Sie sollten eigentlich sämtlich nach der Vereinigung mit Allah trachten im Wettstreit, ihm am nächsten zu stehen (Su. 17, 59). Manche finden aber Gefallen am Dienst der Menschen und werden dafür mit der Hölle bestraft.

Die andern hoffen auf Allahs Barmherzigkeit und fürchten seine Strafe (Su. 17, 59). Die in ihrem Streben, Gott am nächsten zu stehen erfolgreich sind, heißen Muqarrabūn. Zu diesen gehört Jesus (Su. 3, 40; 4, 170) und gewisse Engel. Nach Su. 17, 59 und 9, 30f. werden wir berechtigt sein, auch Esra und gewisse Rabbinen und Mönche zu den Nahestehenden, den geehrten Dienern, zu rechnen (Su. 21, 26)[1]. Nach Su. 3, 74 ist der Begriff noch weiter auf die Propheten auszudehnen. Mit den Propheten zusammen werden am jüngsten Tage die Märtyrer, asch-Schahadā', hervortreten (Su. 39, 69). Selbstredend gehören diese Gruppen nicht samt und sonders zu den Muqarrabīn, sondern nur eine gewisse Auslese, diejenigen, denen Allah gnädig gewesen ist von den Propheten, Gerechten „aṣ-Ṣadīqīn", Märtyrern und Frommen (aṣ-Ṣaliḥīn). Das wird eine schöne Kameradschaft für die Frommen sein (Su. 4, 71). Von den muhammedanischen Märtyrern erfahren wir, daß sie bei Allah leben

---

[1]) Prideaux, vgl. Rudolph. Dieser Gedanke fußt auf Esr. 14, 20. Weil Esra die gesamte Bibel habe aus dem Gedächtnis niederschreiben lassen, könne er nur der Sohn Gottes gewesen sein. — Baidh. sagt, die Juden hätten nicht widersprochen, also müsse die Geschichte wahr sein (Wherry.). Die außergewöhnliche Hochstellung des Esra findet sich auch bei einigen Kirchenvätern.

(Su. 3, 163). Wir dürfen gewiß schließen, daß auch den anderen Nahestehenden ein solches Leben beschieden ist[1])

Der Name Muqarrabūn wird von hohen Beamten eines Königs gebraucht. Pharao verheißt seinen Zauberern diesen Rang, wenn sie über Mose siegen werden (Su. 7, 111; 26, 41). Muhammed selbst erklärt das Wort mit Sābiqūn, die Vorangehenden (Su. 56, 10 f.). Su. 21, 26 ff. gibt die Erklärung Mukramūn, die geehrten (Diener), an die Hand. Ist dies richtig, dann gibt uns die Heiligenlegende Habībs von Antiochia (Su. 36, 12 ff.) ein Beispiel von einem, der zu solcher Würde der Mukramīn erhoben wurde[2]). Da es sich um eine christliche Legende handelt, ist anzunehmen, daß Muhammed in der Vorstellung von den Nahestehenden von den Christen abhängig ist. Bei den einzelnen Märtyrerstellen ist vielfach nicht deutlich zu erkennen, ob christliche oder muhammedanische Blutzeugen gemeint sind, so daß wohl auch hier an christlicher Entlehnung kaum zu zweifeln ist[3]). Muhammed scheint ursprünglich einen allgemeinen Todesschlaf gelehrt zu haben (Su. 16, 20 f.). Die Vorstellung von den bei Gott lebenden Heiligen hat er dann von den Christen übernommen. Su. 3, 164 klingt stark an 1. Thess. 4, 13—15 an[4]). Nun leben auch die muhammedanischen Muqarrabūn im Paradies und trinken daselbst aus der Quelle Tasnīm (Su. 83, 21).

Der Begriff der Nahestehenden ist weiter als der der Heiligen, es gehören auch gewisse Engel zu dieser Gruppe (Su. 4, 170). Von den christlichen Heiligen sind sie auch dadurch unterschieden, daß sie auf keinen Fall verehrt werden dürfen[5]).

---

1) Vgl. Rudolph, S. 33 f. und Anm. 47; Pautz, S. 228, Anm. 1 u. Smith, 273.

2) Henning, z. St.

3) Märtyrerstellen: Su. 2, 149; 3, 152; vgl. auch: 47, 5—7; 4, 76; 22, 57. Rudolph, S. 31, Anm. 31. S. auch Sprenger, II. 194. 196. — Auch nach jüdischer Ansicht ist den Märtyrern das himmlische Jerusalem bestimmt, syr. Baruchapok. 43 ff., Horovitz, a. a. O. S. 168.

4) Vgl. Rudolph, S. 30 f., Smith, 201. 281. 283; Küling, 9.; Grimme, II. 155; Gerok, 61 über Seelenschlaf.

5) Goldziher, Studien, II. 1888—90, S. 281, 286 f. stellt die Muqarrabūn mit den ʿAulijāʾ und Schufaʿ zusammen.

3. Abschnitt.

Die Engelvorstellung im Koran.

XX. Engel in biblischen Geschichten.

Die Engelsvorstellung hat Muhammed ebenso wie die der Satane von den biblischen Religionen übernommen. Das geht sowohl aus dem Namen als auch aus dem Wesen der koranischen Engel hervor. Dazu bringt der Koran eine ganze Reihe Engelsgeschichten, die aus der Bibel stammen. Eine unmittelbare Uebernahme dieser Engelgeschichten aus den beiden Testamenten ist nicht erfolgt. In allen zeigen sich Ueberarbeitungen durch die Tradition.

Das ist besonders deutlich in der Abraham-Lot-Geschichte ersichtlich. Diese wird viermal in verschiedenen Fassungen erzählt [1]).

Für Muhammed ist Gott nicht selbst unter Abrahams Gästen. In den frühmekkanischen Suren nennt er sie ḍaif oder mit Hinweis, daß es himmlische Wesen sind ḍaif mukram, geehrter Gast. In den spätmekkanischen heißen sie Gesandte, rusulu rabbika oder rusulunā. Das schließt die Gegenwart Gottes unter ihnen aus. In der Su. 15, 57 werden die „Gäste" Abrahams beim Uebergang zur Lotgeschichte Mursalūn genannt. Muhammed scheint Malāchīm wörtlich zu übersetzen, oder in wörtlicher Uebersetzung überkommen zu haben. (Ebenso Su. 51, 31.)

Auffällig ist, daß der Koran den Namen Engel in dieser Geschichte vermeidet [2]). Daß die „Gesandten" die Zukunft vorauswissen, hebt sie noch nicht über menschliches Maß empor. Aber daß sie nicht essen, wird ohne Zweifel als Zeichen ihrer himmlischen Abkunft aufgefaßt. Allah führt durch sie selbst den Untergang Sodoms (nur von einer Stadt wird gesprochen, ein Name wird nicht genannt) herbei (Su. 51, 31 ff.; 29, 33). Danach sind sie Strafengel. Sie haben ein dreifaches Amt, vorauszuverkündigen, zu erretten und zu strafen. Sie sind aber dabei lediglich Werkzeuge Gottes, in den Parallelen werden dieselben Tätigkeiten von Gott ausgesagt. Die Erzählung der Abraham-Lot-Geschichte legt Muhammed Allah in den Mund. Darum heißen jene „unsere" Gesandten und in dem verbindenden Texte zwischen den Dialogen wird Allah redend mit „Wir" eingeführt. Gott selbst verkündigt Abraham einen Sohn (Su. 11, 74; 37, 99). Er selbst rettet Lot (15, 66; 26, 170; 54, 34; 7, 81). Er selbst sendet die Strafe (Su. 15, 74; 51, 35 ff.; 7, 82; 11, 84; 26, 172; 54, 34) auf die Sodomiter. Wir dürfen aber in allen diesen Stellen stillschweigend voraussetzen, daß er sich jedesmal dieser Engel als

[1]) Su. 15, 51 ff. u. 51, 24 ff. (frühmek.); 11, 72 ff. u. 29, 30 ff. (spätmek.).
[2]) Ursache ist gewiß die Bezeichnung der Gäste in Gen. als Männer.

seiner Werkzeuge für seine Zwecke bedient. Elphear hat also recht, wenn er die „Gesandten“ als Engel erläutert[1]).

Eine Entlehnung alttestamentlicher Engelgeschichten ist noch in Su. 70, 2 zu finden. Allah wird der Herr der Stufen, dhu-l-maʿāridschi, genannt, auf denen die Engel und der Geist, an einem Tage emporsteigen, dessen Maß 50000 Jahre ist. Es dürfte hier eine Erinnerung an Jakobs Himmelsleiter vorliegen (Gen. 28).

Die Teilnahme der Engel bei der Schöpfung des Menschen ist nicht biblisch. Ueber ihre Rolle beim ʿIblīsfall ist Kap. XI das Nötige gesagt. Ihr Widerspruch gegen die Erschaffung Adams soll hervorheben, daß sie nicht etwa bei seiner Schöpfung mitgeholfen haben. Sie treten ohne individuellen Charakter auf. Daß sie als Malaʾ al-ʾaʿla bezeichnet werden, läßt vermuten, daß Allah nur zu einer Auswahl bevorzugter Engel gesprochen habe, etwa den Muqarrabūn unter ihnen (Su. 38, 69).

Das Zeichen, daß Gott Saul zum König erwählt hat, wird nach Su. 2, 249 darin bestehen, daß die Bundeslade herbeikommt. Die Engel werden sie tragen. Die Engel setzen sie zu Sauls Füßen nieder, der darauf als König anerkannt wird. Daß Engel in dieser offenbar jüdischen Sage als Träger der Bundeslade auftreten, mag darin seinen Ursprung haben, daß die Bildnisse der Cheruben auf ihr für wirkliche Engel gehalten worden sind (Ex. 25, 18; 37, 7).

Das Gleichnis Nathans von dem reichen Mann mit den hundert Schafen aus 2. Sam. 12 wird in Su. 38, 20 so erzählt, daß der Reiche und der Arme selbst zu David hereinkommen und sein Urteil verlangen. — Henning sieht die beiden „Rechtenden“ für Engel an. — David entsetzt sich vor ihnen, er merkt, daß sie ihn versuchen und bereut. Die Koranstelle zwingt nicht zu der Annahme, daß sie Engel gewesen seien.

Muhammed kennt die christliche Marien- und Zachariasgeschichte schon in der mittelmekkanischen Zeit. Aber erst in den medinensischen Suren spielen in der koranischen Wiedergabe dieser Erzählungen die Engel eine Rolle. Die Zachariasgeschichte wird in der mekkanischen Zeit als ein Gespräch des Zacharias mit Gott (Su. 19, 1—15) oder ohne Dialog berichtet (Su. 21, 89 ff.). Als Engel der Verkündigung tritt der „Geist“ auf (s. u.). In der medinensischen Sure 3, 33 ff. reden die Engel[2]). An Stelle des Engels des Herrn, Gabriel, bei Lucas, ist ein ganzer Chor von Engeln der Verkündigung getreten. Diese führen aber kein Gespräch mit Zacharias und Maria, sondern diese beiden richten ihre Anrede an Allah. Diese Aenderung dürfte Muhammed selbst angebracht haben, denn sie entspricht ganz seiner Engelvorstellung. In den neutestamentlichen Apokryphen tritt wie in der Bibel der Engel der Verkündigung auf[3]).

---

[1]) Vgl. Chantepie de la S., I, § 3, S. 53. Nicht Engel, sondern „Gottesmänner“. Dazu berechtigt die Bezeichnung im A. T. — Geiger, 127; ähnlich erläutert der Talmud den Ausdruck „Männer“ in der Mamregeschichte: לֹא נִדְמוּ לוֹ אֶלָּא כְּעַרְבִּיִּים (Kidduschin, 52).

[2]) Nach Wherry soll Su. 3, 39 der Plural für den Sing. gebraucht sein. Aber der Offenbarungsengel heißt nirgends „der“ Engel.

[3]) Protev. Jac. XI; Hist. Nat. Mariae IX; Hist. Nat. Mariae et Salv. IX (Thilo).

Ob der Begleiter des Mose (Su. 18, 59 ff.) als Engel anzusprechen sei, ist zweifelhaft. In der Haggada verhält sich Aschmedai ähnlich wie dieser [1]).

XXI. Engelnamen.

Während Mal'äch im Alten Testament nicht streng auf die Bezeichnung überirdischer Wesen festgelegt ist, und im Neuen 'Angelos nicht nur von Engeln, sondern auch von Menschen, und zwar nicht nur im übertragenen Sinne gebraucht wird (Luc. 9, 52; 7, 24), werden mit dem arabischen Worte mal'ak (auch malak plur. malā'ika) ausschließlich übernatürliche gute Wesen benannt. Engel des Teufels, wie die Bibel, kennt der Koran nicht. Das Wort Mal'ak ist, trotzdem es auch eine arabische Wurzel, al'ak, senden, gibt, als Lehnwort empfunden worden. Es ist schon vor Muhammed in Arabien bekannt gewesen [2]). Dahin ist es über Aethiopien — wie wohl auch das entsprechende Schaitān — gekommen, denn es entspricht dem äthiopischen malaekt [3]). Gottesboten heißen die Engel in der Bibel (und auch im Koran) im Gegensatz zu den persischen Engeln, den dem Ahura Mazda unterstellten Gottheiten, die gleichsam seine Vasallen sind und ebenso wie er den Namen baga oder ahura, „Gott", führen, und Yazatas, Anbetungswürdige, sind. Die Perser nennen die biblischen Engel Fristag, Bote [4]). Muhammed scheint es mit mittelbaren persischen Einflüssen zu tun zu haben, wenn er so geflissentlich Engelverehrung zurückweist. Der Koran erzählt die neutestamementlichen Legenden in der mekkanischen Zeit, ohne den Engelnamen malā'ika anzuwenden. In der Lotgeschichte nennt er die Engel Boten, Mursalūn. Es heißt, daß Allah die Engel zu Boten, Rusulu, macht [5]). Muhammed empfindet hier wohl bei „mal'ak" ebenso wenig wie wir bei unserm deutschen „Engel", daß in diesem Worte der Begriff des Sendens liegt, und denkt nur an himmlische Geister.

Rusulu (oder Mursalūn) werden die Engel genannt, wenn sie als Gottes Boten auftreten. Aber Rasūl heißen nicht nur Engel, sondern so heißt jedes Wesen, daß vom Himmel her einen Auftrag erhalten hat. Das Wort ist bekannt als Muhammeds Berufsname. Man könnte daran denken neben Rasūl Angelos zu stellen [6]). Aber Angelos hat doppelte Bedeutung. Einmal bedeutet es ganz allgemein den Engel, ohne daß dabei an einen Auftrag von Gott gedacht würde, den er auszuführen habe; wird es aber in der ursprünglichen Bedeutung „Bote" gebraucht, so bezeichnet es diesen nicht etwa als einen göttlichen Boten. Rasūl dagegen bezeichnet jedes Wesen, daß einen Auftrag von oben her erhalten hat. Es

---

1) Grünbaum, Beiträge 217.

2) Sprenger, II, 18; H. Hirschfeld, Beiträge 45 f.

3) Hirschfeld, das. Er sagt: Sonderbarerweise! Weisen nicht aber die Beziehungen der arabischen Christen dahin? Christl. Könige in Südarabien!

4) Scheftelowitz, S. 12 f.

5) Su. 35, 1. Daß Muh. hier Ps. 104, 4 falsch verstanden habe, ist nicht anzunehmen, es wird eine auch sonst belegte Vorstellung ausgedrückt (geg. Hirschfeld, Jüd. Elemente, 43).

6) Dibelius, S. 211, Exkurs über Angelos.

liegt eine Bevollmächtigung in diesem Worte. Rasūl ist der bevollmächtigte Sendling, er ist dem neutestamentlichen Apostel ähnlich, wie auch Sale übersetzt. Er hat die Vollmacht, sultān, ohne die niemand die Grenzen der Himmel und der Erde überschreiten kann (Su. 55, 33).

Die Aufgabe der Engel als Rusulu besteht darinnen, Menschen kommende Dinge voraus zu verkündigen, zu retten, zu strafen (s. o.). Ein solcher Gesandter ist es, der Muhammed die Offenbarung überbringt (Su. 81, 19). Zur Verkündigung seiner Aufträge unter den Menschen erwählt Allah Gesandte aus den Engeln und aus den Menschen (Su. 22, 74). Für Muhammeds Zeit gibt er den letzteren den Vorzug (Su. 17, 97). Die Engel wandeln nicht mehr vertraulich auf Erden. Unter den Gesandten der Vorzeit aber mögen sich auch Engel befunden haben; mit dem „Buche" werden wohl Menschen gekommen sein, aber die „Wage" möchte, wie die Ausleger sagen, von Gabriel herabgebracht worden sein (Su. 57, 25)[1]. Dagegen ist unter dem Gesandten, mit dessen Spur der Sāmirī seinen Zauber treibt, Mose zu verstehen (Su. 20, 96). Als Gesandte werden auch die Wächterengel bezeichnet, insofern sie den Auftrag haben, die Anschläge (Su. 10, 22), Geheimnisse und heimlichen Gespräche der Menschen (Su. 43, 80) aufzuschreiben. Als Ausführenden eines Auftrags Gottes kommt der gleiche Name den Todesengeln zu (Su. 6, 61; 7, 35), die die Toten zu sich nehmen.

Ein Todesengel wird an einer Stelle Mal'ak al maut genannt. Ein Wächterengel heißt Hāfiẓ, ein Hüter der Hölle oder des Paradieses Hāsin. Doch sind diese Namen nur „Amtsbezeichnungen" der Engel bei einer bestimmten Funktion. Unter den Engeln gibt es auch Muqarrabūn (4, 170). Doch ist die „Nahestehenden" kein Engelname, denn es wird ausdrücklich von nahestehenden Engeln geredet, die nicht zu stolz sind Allahs Diener zu sein. In ihrer Gesellschaft wird Jesus genannt, den Muhammed zu den Muqarrabīn zählt. Wir dürfen wohl annehmen, daß es nach Muhammeds Vorstellung unter den Engeln eine bevorzugte Gruppe gibt, die mit gewissen Heiligen und sonstigen Wesen gleichsam den Hofstaat Gottes bilden[2].

Es läßt sich vermuten, daß unter der Mala' al-'a'la dieser Hofstaat Gottes gemeint sei. Pharao redet seine Umgebung als Mala' an (Su. 12, 43), die Königin von Saba berät sich mit ihrer Mala', und diese gibt ihr ihren Rat in sehr zurückhaltender Weise (Su. 27, 32 f.). Welcher Art die Mala' von Noahs Volk war, läßt die Koranstelle nicht erkennen (Su. 23, 24). Da von keinem Fürsten hier die Rede ist, könnte man an eine Ratsversammlung des Volkes demokratischer Art denken. Eickmann scheint sich die himmlische Mala' in dieser Art vorzustellen, wenn er sagt, Muhammed habe die Verfassung seines Volkes auf die Engel übertragen[3].

[1]) Wohl persisch, von den Juden übermittelt.

[2]) Sie haben mit den in der Tradition vorkommenden Karubijjūn — die Namen klingen nur für ein europäisches Ohr ähnlich — nichts zu tun. Bei den Fürsten tragen auch nicht die Großen den Thron, sondern niedere Diener. — Ueber Karubijjūn siehe Eickmann, a. a. O. S. 12.

[3]) a. a. O. S. 29. — Su. 2, 247 ist von der Mala' der Israeliten, an andrer Stelle von der der Ungläubigen die Rede.

Doch ist der Gedanke, daß sich Allah mit den Engeln berate, nicht mit Muhammeds Vorstellung zu vereinbaren. Wir sind vielmehr veranlaßt, anzunehmen, daß sich Muhammed die Mala' der Engel nach dem Vorbild derjenigen Salomos und der Königin von Saba vorgestellt hat. Diese ist nur dazu da, Befehle vom Herrscher zu empfangen (Su. 27, 32 f. 38 ff.). Die Mala' der Sabäerin sagt ausdrücklich, daß allein die Königin zu befehlen habe. Diese Mala', und ihr entsprechend, die himmlische, ist also keine politische Einrichtung, sondern nur ein Fürstengefolge. So ist der Streit der Engel nicht etwa eine Debatte gewesen, oder eine Meinungsverschiedenheit zwischen ihnen und Allah, sondern ein Streit, wie ihn Diener untereinander über Maßnahmen ihres Herrn führen (Su. 38, 69). Die Satane belauschen auch keine Ratsversammlung der Engel, sondern das Gefolge Allahs, das über Allahs Befehle sich unterhält (Su. 37, 8). Der Einwand der Engel gegen die Erschaffung Adams zeigt sie nicht als Berater Gottes, im Gegenteil, er tut ihre Unwissenheit kund (Su. 2, 28). Eine Vorstellung wie die in Dan. 4, 14, daß Engel, die ʿIrīn und Qaddīschīn, Beschlüsse fassen, widerspricht Muhammeds Engelvorstellung durchaus [1]). Eine derartige Selbständigkeit ist den koranischen Engeln nicht eigen. Sie sind nicht eigentlich Persönlichkeiten, sondern nur ein unpersönlicher Chor wie im antiken Theater, sie sind nur Zuhörer und Befehlsempfänger. Auf ihren Rat gibt Allah gar nichts. Etwas stärker tritt nur der Engel „Geist" hervor. Auch von Gabriel und Michael wird uns nicht viel mehr als der Name im Koran berichtet. Für gewöhnlich, und zwar auch in biblischen Geschichten, die der Koran erzählt, treten die Engel in einer Mehrzahl auf, in der der einzelne Engel ganz verschwindet. In der biblischen Engelwelt herrscht ein aristokratischerer der Zug als in der muslimischen [2]). Als Parallele im Alten Testament zur koranischen Mala' kann man Hiob 1, 6; 2, 1 (Jes. 6, 8) und die dieser Stelle nachgebildete Perikope 1. Kö. 22, 19 ff. heranziehen. Es ist dabei darauf zu achten, daß in der Hiobstelle nur Satan spricht, und in der zweiten nur ein Geist hervortritt, während die Engel nicht reden noch handeln, und daß Gott nicht Rat haben will, sondern sich Bericht erstatten läßt, bezw. im Begriff ist Befehle zu erteilen. An diese Auffassung schließt sich der Koran eng an. Es ist hier ein großer Unterschied von der spätjüdischen Anschauung festzustellen, nach der Gott tatsächlich den Rat der Engel einholt [3]). Im Koran ist Allah immer nur der absolute Herrscher,

---

[1]) Dan. 4, 14.

[2]) Man kann nicht gut von einem demokratischen Zug in der muslimischen Engelwelt reden (Eickm.). Die Unterschiede zwischen den einzelnen Engeln verschwinden nur vor Allahs Majestät, wie die Unterschiede im Glanz der Sterne vor dem Lichte der Sonne. —

[3]) Vgl. Dib. a. a. O. 27 ff.; Sanh. 38 b; Beresch. R. 8 zu 1, 26; Schemot 12 R. 9, 23; Schabbath 88 b; Dibelius trägt wohl in 1. Kor. 4, 9 den Gedanken an eine himmlische Ratsversammlung erst ein. — Die Annahme eines himmlischen Gerichtshofes, bēth dīn schel maʿala, mit dem sich Gott berät, und durch den er seine Gelübde lösen läßt, scheint auf persischem Einflusse zu beruhen. Wajjiqra R. P. 14, 6; 24, 2. (Scheft. 12.) — Horovitz (a. a. O. 163) stellt zur Mala' Phamalja (familia) schel maʿala (die jüd. Traditionstellen bei Krauß, griech. u. lat. Lehnwörter, II, 463). Die „obere

der Befehle erteilt. Widerrede ist zwecklos (Su. 50, 27). Wer nicht einfach gehorcht, wird ausgestoßen wie Satan.

Wir dürfen in dem Vergleich der himmlischen Mala' mit der Salomos gewiß noch einen Schritt weiter gehen. Es ist doch wohl anzunehmen, daß die Muqarrabūn zum Gefolge Allahs gehören. Dann setzt es sich nicht nur aus Engeln, sondern auch Angehörigen anderer Wesensklassen zusammen, so wie um Salomo Menschen, Dschinn und Vögel versammelt sind. Wir würden von hier aus eine Erklärung finden, wie Muhammed den 'Iblīs einen von den Dschinn nennen konnte. Er sagt es in der Annahme, daß Gott sich mit seinem Befehle ganz allgemein an seine Mala' gewendet habe. (Der 'Ifrīt an Solomos Hofe ist auch einer von den Dschinn.)

Eickmann will aus dem Umstande, daß Su. 37, 8 von der Mala' al-'a'lā gesprochen wird, und daß V. 6 die Satane am niederen Himmel, as-samā'a ad-dunjā, lauschen, darauf schließen, daß dieses Gefolge Allahs sich im höchsten Himmel befinde, und daß die verschiedenen Himmel zugleich eine Rangabstufung ihrer Bewohner andeuten [1]). Doch würde jenes Gefolge dann wohl dem Lauschen niederer Geister entrückt sein. Die höchste Mala' heißt die himmlische im Gegensatz zu einer irdischen, und mit dem niedersten Himmel ist das Firmament gemeint. Die Vorstellung von den sieben Himmeln läßt sich hier nicht voraussetzen. Sie ist auch im Koran nicht überall durchgeführt und wechselt mit der von nur einem Himmel ab. Wir gaben oben dem Gedanken Ausdruck, daß die Satane die Unterhaltung des Gefolges Allahs zu belauschen suchen. In der Tradition begegnet auch die Anschauung, die sich mit dem Koran wohl vereinbaren läßt, daß die Satane die Befehle abzuhören versuchen, die von den Offizieren der himmlischen Heerscharen, die die Mala' bilden, an die anderen Engel weiter gegeben werden (Wherry).

Die Vorstellung von den himmlischen Heerscharen hat Muhammed aus den biblischen Religionen übernommen. Diese himmlischen Heere bestehen nicht immer nur, wie bei den Engelschutzheeren aus Engeln, dieser Begriff wird ebenso wie in der Bibel über Wesen aller Art ausgedehnt (Su. 74, 34; 48, 4. 7). Allah bedient sich ihrer nicht nur zur Hilfeleistung an die Gläubigen, sondern auch zur Bestrafung der Menschen (Su. 36, 27). Das Wort dschunud, mit dem im Koran die Himmelsheere bezeichnet werden, ist ein altertümliches Wort. Mit ihm werden auch die Scharen des 'Iblīs benannt (Su. 26, 95), die das Gegenbild zu Allahs Heeren sind. Auch Salomos Kriegsscharen tragen diesen Namen (Su. 27, 17. 18. 37) [2]). Sie sind ebenfalls aus verschiedenen Wesensarten zusammengesetzt und scheinen ein Abbild der himmlischen zu sein. Bei diesen kommen nur die Engel noch hinzu und treten in den Vordergrund. Gerade die

---

Familie" kehrt in etwas anderer Wendung als Jeschība schel ma'ala, oberste Akademie, wieder, die in der aramäischen metilta di reqī'a wieder erscheint (Stellen bei Horovitz); vgl. Grünbaum, Beitr. S. 324, Anm. 50.

[1]) Eickmann, S. 29.

[2]) Das sind nicht nur Dschinnheere (Eickm.), sondern solche von Menschen, Dschinn und Vögeln.

militärische Ordnung unter den Engeln ist bezeichnend für den Koran. Sie führen ihre Funktionen wie abkommandierte Soldaten aus[1]).

XXII. Wächterengel.

Schutzengel sind nichts spezifisch Biblisches. Schutzdämonen gibt es auch in anderen Religionen. Im Alten Testament ist die Vorstellung noch nicht enthalten, daß jeder Mensch einen Schutzengel habe[2]). Im Neuen Testament begleiten die Schutzengel nicht die Kinder, sondern sind im Himmel (Mt. 18, 10) vor Gottes Angesicht. Bei Act. 12, 15 hat man wohl mehr an eine dem Fravaschismus ähnliche Vorstellung zu denken[3]). Der Koran kennt den Gedanken an bestimmte, den einzelnen Menschen zugeordnete, Schutzengel nicht. Die Engel im allgemeinen schützen die Gläubigen.

Dagegen zeichnen den Koran als individuell zugeordnete Engel die „Wächter" aus, oder, wie man sie gewöhnlich nennt, die Schreiberengel. Das sind keine Beschützer, sondern vielmehr himmlische Polizisten, Kontrollbeamte, die ein fortlaufendes Protokoll über das Verhalten der Menschen aufnehmen, derer Ueberwachung ihnen übertragen ist. Sie sind die Vertreter der göttlichen Allwissenheit, auf deren Anwesenheit der Mensch bei jeder Handlung Bedacht nehmen muß.

Die Vorstellung der Engel als Wächter über die sittliche Haltung der Menschen ist zum wenigsten in der Form, daß ganz bestimmte Engel ein solches Amt verrichten, durch die Bibel nicht belegt[4]). Die Engel nehmen wohl Teil am Schicksal der Christen (1. Kor. 4, 9); der Gedanke an sie, die den Menschen an Würde und Macht überragen, ist geeignet, die Menschen zur Beobachtung göttlicher Gebote zu bewegen (1. Kor. 11, 10)[5]) und zur Beachtung der Sitten und Gebräuche anzuhalten; die Furcht insbesondere vor den auserwählten unter den Engeln soll neben der Furcht vor Gott und Christus von falschem Handeln abhalten (1. Tim. 5, 21). Aber die Rolle des Spions und Beobachters der Menschen fällt in der christlichen Vorstellung vielmehr dem Teufel zu, der dann auf Grund seines Wissens über jener Tun als Ankläger auftritt (Offb. Joh. 12, 10). Er hat im Koran diese Funktion nicht, weil sie eben jenen Wächtern zufällt. Dagegen kennt der Rabbinismus die Engel als Wächter über die sittliche Haltung der Menschen und als Hüter der Zucht. Diese jüdischen Engel begleiten nicht nur die Menschen und legen von ihnen Zeugnis ab: sie ziehen auch selbst die Menschen wegen jeder sündhaften Handlung zur

---

[1]) Das Wort buschur, Heilbringer, Glücksbote (Su. 7, 55; 27, 64; 25, 50), bezeichnet Winde und keine Engel.

[2]) Scheftelowitz, 156. — Ex. 23, 20 ff. sendet Gott einen Engel zur Hut und Aufsicht über das Volk Israel.

[3]) Luc. 15, 10 sind die Engel ganz allgemein genannt.

[4]) Der Engel Ex. 23, 20 ff. behütet und überwacht das ganze Volk. Wird aber der Zusammenhang nicht beachtet, so kann diese Stelle Anlaß zur Vorstellung von individuell zugeteilten Schutz- und Wächterengeln geben.

[5]) Kittel, Rabbinica, S. 17 ff.: die „Macht auf dem Haupte".

Rechenschaft. Jeden Menschen begleiten zwei, ein guter und ein böser[1]) Wächterengel. Die koranischen Engel befassen sich lediglich mit dem Protokoll über der Menschen Taten. Die Vorstellung, daß es bei jedem Menschen zwei seien, hat erst die muslimische Tradition in den Koran hineingelesen[2]).

Der koranische Name für einen Wächterengel ist Ḥāfiẓ. Su. 86, 3 ff. wird eine Ermahnung mit einem Hinweis auf den Wächter eingeleitet, den jede Seele über sich hat. Es muß sich also um einen handeln, der Aufsicht führt, nicht einen Hüter oder Beschützer. Allah sendet über die Menschen Wächter, bis daß seine Gesandten sie zu sich nehmen, wenn zu einem vor ihnen der Tod kommt (Su. 6, 61). Die Wächter üben ihren Dienst während des ganzen Lebens eines Menschen aus[3]). Su. 13, 10 f. wird Gott als Wisser des Verborgenen und Offenbaren gepriesen, und es heißt von ihm ähnlich wie im 139. Psalm: „Gleich ist ihm, wer von euch sein Wort verbirgt oder äußert, wer sich in der Nacht verbirgt und hervortritt am Tage". Und nun wird zur Bekräftigung dessen, daß er das Verborgene weiß, auf die Wächter hingewiesen: Ein jeder hat die Muʿaqqibāt, eine Wachtablösung (Lane: Tag- und Nachtengel), vor sich und hinter sich, die ihn auf Allahs Geheiß bewacht (nicht behütet!). Aehnlich läßt Allah vor und hinter dem Gesandten, dem er sein Geheimnis mitgeteilt hat, eine Wache, Raṣada, einherziehen: auf daß er wisse, daß sie die Sendung ihres Herrn ausgerichtet haben (Su. 72, 27 f.). Aus Vers 22 f. ist zu schließen, daß diese Wache die Gesandten, wie Muhammed einer ist, bei ihrer Predigt kontrollieren[4]). Muhammed beteuert also mit dem Hinweis auf seine eigenen Wächter bei Gottes Allwissenheit, daß er die Wahrheit rede. — Die Wächter werden des näheren als Schreiber bezeichnet. Muhammed sagt zu denen, die das Gericht leugnen, daß über sie edle schreibende Wächter gesetzt sind, die ihr Tun wissen (Su. 82, 10 ff.). Er fragt die Ungläubigen, ob sie etwa glauben, daß Allah ihre Geheimnisse und heimlichen Gespräche nicht höre. Im Gegenteil, seine Gesandten, die bei ihnen sind, schreiben sie auf (Su. 43, 80), — wie sie auch sonst die Anschläge der Leute aufschreiben (Su. 10, 22). — Der Raqīb, der beim jüngsten Gerichte neben dem Menschen steht, und bereit zur Aussage ist, scheint ein solcher Wächterengel zu sein. Der Name „Aufpasser", wie Goldziher übersetzt, gibt den Beruf des Wächters sehr treffend wieder (Su. 50, 16 ff.). Etwas dunkel ist die rhetorische Frage an die Muschrikūn Su. 13, 33: „Steht nicht über jeder Seele einer, der ihr Tun überwacht?" Die Antwort kann nach den obigen Koranstellen lauten: Allerdings, der Ḥāfiẓ! — Doch kann natürlich auch unter Ausschaltung einer Engelvorstellung Allah selbst gemeint sein.

---

[1]) Kittel gibt an: Tosefta Schabbat XVIIA; bab. Taanit IIa; bab. Schabbat 119 b; bab. Berakot 60 b; bab. Taanit III a.

[2]) Auch die Stoiker kennen Dämonen, die teil an den Menschen nehmen und Aufseher über diese sind (Uckert, S. 161).

[3]) s. u. Todesengel.

[4]) Dagegen Baidh. Sale, Wherry erklären, daß die Wache dazu da sei, den Offenbarungsengel zu kontrollieren, ob er keine Fehler begeht. — Eine dritte Auslegungsmöglichkeit kann sich aus dem Plural V. 28 ergeben: Die Wache erstattet Bericht, wie sich das Volk zur prophetischen Warnung stellt.

Die Angabe des Koran, daß die Wächter vor und hinter den Menschen einhergehen, die doch wohl ursprünglich den Sinn hatte, zu betonen, daß man ihnen nicht entrinnen kann und nichts Verborgenes tun kann, das sie nicht sähen, ist von der Tradition wörtlich genommen worden. Gewöhnlich ist von zwei Muʿaqqibât die Rede. Der Koran gibt nicht an, wieviel Engel zu einer solchen Wachtablösung gehören. Wenn man eine solche Wachtablösung als wirkliche militärische Einrichtung verstehen will, müßten es wohl mehr als zwei sein. Die Zahl zwei ist aus dem Judentum in den Islam gekommen, wie auch die Vorstellung der Tradition zeigt, daß der eine Wächter als guter, der andere als böser Engel oder Dämon angesehen wird. Hier findet wieder Berührung mit der Vorstellung der „Leibsatane" statt[1]), die aber der koranischen Vorstellung nicht entspricht. Die Muʿaqqibât der Tradition sind nicht ganz dasselbe wie der Ḥâfiẓ des Korans[2]). Aus Su. 50, 16 ist eine andere Gestalt der Tradition genommen, nach der zwei Engel den Menschen derart begleiten, daß einer zur Rechten, der andere zur Linken steht. Doch begegnen sich jene „Begegner" der 50. Sure erst beim Tode des Menschen, und es sind schwerlich die Wächterengel mit ihnen gemeint (s. u. Strafengel). Die jüdische Tradition hat eben diese Vorstellung von dem Engel zur Rechten und zur Linken. „Duo angeli cum quavis anima exeunt, unus a dextra et alter a sinistra. Et si probus est homo, isti eundem custodiunt, sin minus eundem accusant[3]). Diese Vorstellung ist ungemein eng mit der Muhammeds verwandt, aber seine deckt sich doch nicht vollkommen mit der jüdischen. Die jüdische Vorstellung läßt sich ohne Schwierigkeiten auf das Gewissen oder das gute und das böse Begehren des Menschen deuten[4]), doch die koranische nicht. Denn das Gewissen und die Triebe wirken auf den Menschen ein, ebenso die jüdischen Begleitengel, die koranischen aber zeichnen nur auf, und ihre Wirkung auf den, den sie beaufsichtigen, beruht allein in der Furcht vor ihnen, die ihn abhalten kann, Böses zu tun.

Die Wächterengel schreiben die Taten der Menschen auf. Die Bücher, die am jüngsten Gericht hingelegt werden (Su. 18, 47), oder den Abzuurteilenden in die Hand gegeben werden (Su. 84, 7 ff.; 69, 19 ff.), und zwar so, daß die Gläubigen ihr Buch in der Rechten, die Ungläubigen in der Linken hinter dem Rücken halten (wie Schulbuben mit schlechten Zensuren), sind also der Buchführung dieser Engel zuzuschreiben. Nach Su. 45, 27 ff. hat jede Religionsgemeinschaft unter ihrem Propheten ein Hauptbuch[5]). Es werden auch zwei Hauptbücher für die Gläubigen und die Ungläubigen geführt (Su. 83, 7—21), deren Buchführung man wohl den „Rechnungsführendeu" zuschreiben kann. Die Verdammten werden gefragt, wieviel der Jahre sie auf Erden verweilten, und sie werden sprechen:

---

[1]) vgl. T. Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel, 1914 S. 6. — Schekl. 155, A. 5. Midr. Jelamdenu P. Masôʿâ.

[2]) vgl. auch Hughes, Notes on Muhammedanism, p. 82.

[3]) Sohar zu Gen. p. 40 (Eickm. S. 42).

[4]) Das. p. 337 u. 379, vgl. auch Sohar zu Ex. p. 190 (Eickmann S. 42).

[5]) Eig. jedes Volk. Wherry, Lane. — Etwas anderes ist das Buch 13, 39, das ist ein Offenbarungsbuch.

„Wir verweilten nur einen Tag oder nur den Teil eines Tages; frag' nur al-ʿĀddīn. „Man ist zunächst geneigt, an die Wächter zu denken, aber die gestellte Frage bezieht sich ja nicht auf Taten der Menschen (Su. 23, 115). Nun gibt es ein Termine setzendes Buch, in dem die Todesstunde jedes Menschen festgesetzt ist (Su. 3, 139)[1]). In dem ist das Verweilen der Menschen auf Erden aufgezeichnet. Aber es wird kaum von den Wächterengeln geführt werden. Man darf wohl annehmen, daß dieses Buch mit den beiden Hauptbüchern identisch ist. Denn Allah hat ja von vornherein bestimmt, wer ein Bewohner des Paradieses oder der Hölle werden soll. Das Buch der Bösen ist in Siddjīn, das der Guten in ʿIllijjūn (Su. 83, 7 ff.). Nach den Kommentatoren bezeichnet Siddjīn den Höllenkerker, ʿIllijjūn einen Ort im höchsten Himmel unter Allahs Thron[2]). Auch den Büchern selbst werden diese Namen zugeschrieben[3]).

Wir sahen, daß nicht nur die Wächterengel die Kunst des Schreibens verstehen. Es gibt außer den genannten noch die „edlen rechtschaffenen Schreiber, Safara, die den himmlischen Koran auf edle Blätter schreiben (Su. 80, 15). Der Name ist auffällig, da sonst auch für das Schreiben der Engel das Verbum kataba gebraucht wird. Es handelt sich wohl um ein jüdisches Lehnwort. Himmlische Buchführung ist dem Neuen Testament geläufig, nur bleibt hier immer deutlich, daß es sich um Bildreden handelt[4]). In der apokryphen Literatur, nach der die Engel in den Abendstunden alles aufschreiben, was die Menschenkinder getan haben, ist der Bildcharakter dieser Vorstellung schon nicht mehr deutlich[5]). Die Verbindung der beiden Vorstellungen von der himmlischen Buchführung und der Aufsicht der Engel über die Menschen ist eine Besonderheit des Korans, die Vorstellungen selbst sind aus den biblischen Religionen übernommen.

XXIII. Schutzengel[6]).

Die biblischen Schutzengel sind nicht etwa aus dem Fravaschismus hervorgegangen[7]). Schon der Pentateuch hat die Vorstellung von einem Schutzengel (Gen. 24, 7; 48, 16; Ex. 23, 20 ff.)[8]). Muhammed hat nur

---

[1]) vgl. Apoc. Pauli 10.

[2]) Bei dieser Auffassung müssen V. 8 f. u. 19 f. als Parenthesen angesehen werden (Wherry).

[3]) Sie den schreibenden Engeln zu geben, erlaubt die Koranstelle nicht. Doch kommt auch diese Ansicht vor: Freytag, Penrice.

[4]) Phil. 4, 3; Apoc. Joh. 3, 5; 13, 8; 17, 8. 21. 28; 22, 19.

[5]) Apoc. Pauli 10 (Tischendorff, Apoc. apokr. 39). — Parallelen zu Su. 80, 15: bei Gunkel, Arch. f. Rel. Wiss. 98; der Schreiberengel Nabu im A. T. und im Judentum. — Himmlische Buchführung in der persischen Religion: Scheftelowitz, § 95, V. 47, 6; Yasna 31, 14; Vend. 19, 27. 29; Dād. c. 12 f.; Mēn i χrat 12, 11 f. Saddar c. 1. Sacr. Books, XXIV, 258. — Babyl. u. griech.: A. Dieterich, Nekyia, 127 A.; L. Ruhl, De mortuorum iudicio, 1903, S. 101 ff. — Jüdische Stellen s. Scheft. S. 188, Anm. 6.

[6]) Schutzgeister s. Bousset, a. a. O. S. 372 ff.

[7]) Scheftelowitz, a. a. O. S. 152 ff. Fravaschismus.

[8]) Scheft. a. a. O. auch Ps. 34, 8; Tob. 5, 22; Tos. ʾAbōdā zārā, 1, 17; Tanḥuma (ed. Buber); 2. Mos. Bl. 47 a; Jelamdenu Wajjišchlaḥ, § 8 usw. — Nur handelt es sich im Alten Testament meist um individuell zugeordnete Schutzengel.

die Vorstellung von mehreren Schutzengeln übernommen, wie sie Psalm 91,11 bezeugt ist: „Der Herr hat seinen Engeln befohlen, daß sie dich behüten auf allen deinen Wegen" (Mt. 4, 6, ins N. T. übernommen). Die koranischen Engel überhaupt sind die 'Aulijā' (sing. walī) der Gläubigen, ihre Patrone. Die Engel, die auf diejenigen herabsteigen, die sich zu Allah bekennen und dann sich wohlverhalten, predigen wie Muhammed die Paradiesesverheißung und erklären sich zu Freunden dieser Gläubigen im Diesseits und im Jenseits: „Fürchtet euch nicht und seid nicht traurig, sondern vernehmt die Freudenbotschaft vom Paradies, das euch verheißen ward. Wir sind eure Schützer im irdischen Leben und im Jenseits, und ihr sollt in ihm haben, wonach ihr ruft, eine Aufnahme von einem Vergebenden, Barmherzigen" (Su. 41, 30 f.). Diese Verkündigung nimmt sich wie eine Uebersetzung der Hirtengeschichte Lc. 2, 13 f. ins Muhammedanische aus, so daß man der Annahme einer Entlehnung von christlicher Seite nicht wohl ausweichen kann. Wie aller Gläubigen, so sind die Engel insonderheit Muhammeds Beschützer. Er sagt seinen Frauen Ḥafṣa und ʿĀʾischa bei einer Haremsgeschichte (Su. 66, 4): „Wenn ihr euch gegen Muhammed helft, siehe, so ist Allah sein Beschützer und Gabriel und (jeder) rechtschaffene Gläubige, und die Engel sind außerdem seine Helfer (ẓahīr)". Die Stelle ist zu allgemein gehalten, als daß man nach ihr Gabriel als den Schutzengel Muhammeds bezeichnen könnte[1].

Die spätere muslimische Vorstellung hat nach jüdischem Vorbild aus den Wächterengeln Schutzengel gemacht. Die Anzahl dieser Engel, die einen Menschen begleiten, wird sehr verschieden von der Tradition angegeben, zwei, vier, die sich auf Tag und Nacht verteilen, fünf, 60, ja 160[2]).

In der Schlacht von Bedr haben sich die Engel als Beschützer der Gläubigen erwiesen. Daß sie ihnen in Heerhaufen — natürlich auf Allahs Befehl — beim Kampfe zu Hilfe eilen, entspricht durchaus dem Glauben, daß die Engel insgesamt der Muslimen Helfer sind. Auf den Hilferuf der Kämpfer antwortet Allah: „Siehe, ich helfe euch mit 1000 Engeln in Reihen" (Su. 8, 9 ff.). Nach der Parallelstelle Su. 3, 120 f. sind es gar 3000, ja 5000 gewesen. — Die Zahl tut nichts zur Sache. Je standhafter die Gläubigen sind, um so mehr Engel sendet Allah. Die Engel kommen nicht auf eigene Faust zu Hilfe, Allah gibt ihnen erst Befehl durch Offenbarung: „Ich bin mit euch, festigt darum die Gläubigen. Wahrlich in die Herzen der Ungläubigen werfe ich Schrecken" (Su. 8, 12). Die folgende Aufforderung, auf die Hälse und Finger der Feinde zu schlagen, ist an die Menschen gerichtet. Von den Engeln gehen keine anderen als moralische Wirkungen aus, diese richten sich sowohl auf Muhammeds Scharen, indem ihre Gegenwart sie beruhigt und stärkt, als auch auf die Feinde, die von Schrecken erfaßt werden. Denn deren Beschützer Satan flieht vor ihnen

---

[1]) Ueber christliche Schutzengel vgl. Dib. S. 188 f.; über jüdische Kohut, 20; Eisenmenger, II. 289 ff.; über römische Uckert, 204 ff.; über Völkerschutzengel Schefte l. 156; s. auch Roskoff, 143; Platon, de rep. X. 617.

[2]) vgl. Lane, Sitten 242; Hammer-P., S. 7 u. 202. — Die Annahme von vier Engeln ist die einfachste Auslegung von der Wachtablösung Su. 13, 10; 72, 27.

und läßt die Seinen im Stich (Su. 8, 50). Daß die Engel selbst in die Schlacht eingriffen, diese Ansicht ließe sich mit der sonstigen Vorstellung von den Engeln im Koran nicht vereinbaren [1]).

Scheinbar widerspricht dieser Meinung Su. 8, 52: „Sähest du nur die Engel die Ungläubigen zu sich nehmen, wie sie ihnen ihr Gesicht und den Rücken schlagen: schmecket die Strafe des Verbrennens!" Die Engel jedoch, die diese Arbeit verrichten, sind nicht die Schutz-, sondern die Todesengel. Sie haben es mit den erschlagenen Ungläubigen zu tun. So ähnlich wie die germanischen Walküren die Gefallenen in Walhall, befördern die Todesengel hier die toten Ungläubigen in die Hölle. Das tun die Todesengel nicht nur mit den im Kampfe Gefallenen (s. u.). Auf alle Fälle bleiben sie unsichtbar und bleibt auch unsichtbar, was sie tun, so heilsam es für manche Menschen wäre, wenn sie es sehen könnten [2]).

Engelhilfe durch himmlische Heerscharen ist auch sonst dem muslimischen Heere zu teil geworden. Die allgemeingehaltene Stelle Su. 33, 9 ff. wird bisweilen auf den Zug Abrahas gedeutet, doch liegt wohl die Beziehung auf den Grabenkrieg näher. Neben der Hilfe durch unsichtbare Heerscharen, die von Allah wider die anrückenden feindlichen Haufen gesandt werden, wird den Muslimen noch eine solche durch einen Sturm zu teil, der offenbar den Feinden viel zu schaffen gemacht hat. Der Gedanke, daß die Hilfe der Engel sich in diesem Sturm betätigt habe, liegt nahe, doch hat Muhammed das Eingreifen der Engel geistiger gefaßt, wie auch die nächste zu behandelnde Stelle zeigt. Die Dschunūd werden hier ausdrücklich unsichtbar genannt, das sind sie immer, hier unterscheidet sie das Attribut von den ebenfalls Dschunūd genannten Feindesscharen. — Als bei Hunein die Muslime zu weichen begannen, sandte Allah seine Sakīna auf Muhammed und die Seinen nieder und dazu unsichtbare Heerscharen (Su. 9, 26), also Engelscharen. Die Strafe, mit der Allah die Ungläubigen belegte, ist der Sieg der Muslime. Die Wirkung der Engelhilfe ist die gleiche wie die der Sakīna, eine innere Stärkung, wie das Erlebnis Muhammeds in der Höhle zeigt (Su. 9, 40). Auf der Hedschra, als Muhammed sich selbzweit mit Abu Bekr in der Höhle befand, tröstete er seinen Gefährten, da sendet Gott auch hier seine Sakīna auf ihn nieder und „stärkt" ihn mit unsichtbaren Heerscharen. Er erniedrigt das Wort der Ungläubigen und erhöht seines. Eigentlich erscheint eines von beiden überflüssig, entweder die Sakīna oder die Engel. Muhammed liebt es auch sonst, Engel und Hypostasen nebeneinander zu stellen. So werden sie Su. 48, 4, wo die Sakīna als eine Hilfe zur Beförderung des Glaubens genannt wird, wenigstens in Parenthese erwähnt.

Die Vorstellung, daß die Engel Beschützer der Gläubigen sind, tritt erst in der spätmekkanischen Zeit auf, die von ihrer Hilfe in der Schlacht erst in der medinensischen. Die Aehnlichkeit mit Matth. 26, 53 fällt sofort auf. Jesus sagt zu Petrus, der mit dem Schwerte dreinschlägt, daß sein

[1]) Tafsir-i-Raufi und Abdul Qadir lassen die Aufforderung zum Losschlagen auch für die Engel gelten.

[2]) Im Gegensatz dazu die Tradition, Baidh., Jelal. s. Wherry.

Vater ihm auf seine Bitte mehr denn zwölf Legionen Engel senden könnte. Auch hier werden Engelscharen als militärische Größen angesehen. Doch ist hier an die Möglichkeit eines tatsächlichen Eingreifens der Engel gedacht. Näher verwandt mit der koranischen Vorstellung erscheint das Erlebnis Elisas, 2. Kön. 6, 11 ff. Elisas Diener ist verzagt, Elisa betet, und der Diener sieht den Berg voll feuriger Rosse und Wagen um Elisa her. Vielleicht ist die Bezeichnung der 5000 Engel Su. 3, 121 als musawwimīn, gezeichneter, ein Hinweis auf eine Entlehnung aus der alttestamentlichen Stelle. Musawwimūn bedeutet in Su. 3, 12, also derselben Sure, ausgezeichnete Pferde mit weißer Blässe und weißen Füßen. Möglicherweise erklären die Ausleger richtig, daß die Engel auf solchen Pferden geritten sind (Baidh.). Dann könnten wir in ihnen Elisas feurige Rosse wiedererkennen. Die jüdische Tradition hat ebenfalls die Vorstellung von Himmelskriegern. Als Esau gegen den heimkehrenden Jakob mit einer bewaffneten Schar zog, gingen dem Jakob Myriaden von Schutzengeln in Gestalt von Kriegern voran [1]). Auch den gläubigen Zoroastriern stehen ihre Fravaschis in eisernen Rüstungen und Waffen in der Schlacht zur Seite [2]). Muhammeds Vorstellung zeichnet sich durch große Nüchternheit aus und dadurch, daß der Charakter der Engel als himmlische Wesen rein gewahrt wird. Ein buchstäbliches Eingreifen erfolgt nie [3]). Auch wird das Bild von einem Heere nicht weiter ausgeführt wie in der jüdischen Tradition, die eine militärische Einteilung der himmlischen Heerscharen in Armeekorps, Divisionen bis herunter zur Kompanie ersonnen hat [4]).

XXIV. Engel als Zeugen.

Um einen Auftrag auf der Erde ausführen zu können, müssen die Engel herabsteigen oder herabgesandt werden. Der Koran drückt das Herabsteigen aus durch das Verbum nazala. Auch von den Teufeln wird es gesagt. Die Ungläubigen wollen nicht eher glauben, als bis die Engel herabgesandt werden, oder sie Allah sehen (Su. 25, 23). Sie wollen ein sichtbares Zeugnis von den himmlischen Dingen haben, von denen Muhammed predigt. Er soll ihnen die Engel bringen, wenn er wahrhaftig ist (Su. 15, 7). Das Auftreten Muhammeds mutet sie zu alltäglich an, es müßte mit übernatürlichen Dingen zugehen, dann würden sie glauben. Goldene Armbänder, Schätze (Su. 11, 15; 43, 53) sollten vom Himmel kommen, oder Muhammed sollte wenigstens etwas von dem herbeischaffen, wovon er predigt, eine Quelle, einen Garten, das Zerbrechen des Himmels (Su. 6, 159; 17, 92 ff.), oder die Engel. Sie würden schon zufrieden sein, wenn er sich in Gesellschaft eines Engels befände (Su. 6, 8), der wie er predigte (Su. 25, 8). Aber so läuft er auf den Bazaren umher und ißt wie andere Sterbliche. Muhammed ist ihnen allein nicht gut genug, als daß sie ihn

---

[1]) Beresch. R. P. 75 zu c. 32, 4; P. 78 zu c. 33, 8; Jalqut zu 1. Mos. 33, 5 (Scheft. 155).

[2]) Scheft., S. 152 f.

[3]) Eingreifen Himmlischer bei den Griechen: Plut. Thes. 21, 35; Pausan. I. 12. — s. Uckert.

[4]) vgl. Berachot bab. 32 b über Jes. 49, 14.

als Gottes Gesandten anerkennen möchten. Gott würde sich der Engel oder eines Engels statt seiner bedient haben (Su. 41, 13 [1]); 6, 111; 23,24). Er ist, wie schon Noahs Volk diesem vorgeworfen hat, ein gewöhnlicher Mensch, der sich überheben will (Su. 23, 24). — Diese Einwände werden nicht nur von den heidnischen Arabern erhoben worden sein. Die Juden und auch Christen zu Muhammeds Zeit haben sich ihre Propheten, ihren Christus und ihre Apostel gar nicht anders als in Begleitung von Engeln denken können. Man kann den Umstand, daß die Heiden ebenfalls das Herabsteigen der Engel wünschten, als Beleg dafür nehmen, daß sie die Engel schon vor Muhammeds Auftreten kannten, sonst würden sie ihn wohl samt der Engel, von denen er redete, zurückgewiesen haben.

Muhammed stellt die Möglichkeit nicht in Abrede, daß Allah Engel herabsenden könnte. Er tut es aber nur, wenn es notwendig ist (Lane: nur mit dem, was beschlossen ist; andere: mit Offenbarungen und Strafen) (18, 8). Einmal wird er sie ganz bestimmt auf der Erde erscheinen lassen, aber dann ist es zu spät für die Ungläubigen, denn das geschieht zum jüngsten Gericht (Su. 25, 23). Da finden sie keine Nachsicht (Su. 15, 7 f.). Wenn ein Engel erscheint, dann ist bereits die Entscheidung gefallen (Su. 6, 8). Wenn aber Allah seinen Gesandten zu einem Engel gemacht hätte, so wären die Ungläubigen so klug wie zuvor. Der Engel hätte müssen in Mannesgestalt erscheinen, es wäre auf dasselbe herausgekommen als wie jetzt, wo er Muhammed gesandt hat. Ebenso ist ja der Engel „Geist“ der Maria als Mann erschienen (Su. 19, 17). Alle übernatürliche Bezeugung hätte die Ungläubigen nicht bekehrt, selbst „wenn Tote zu ihnen gesprochen hätten“ (S. 6, 111) [2]).

Allah hat nach Muhammeds Ansicht wohl die Macht, Engel auch noch zu seiner Zeit auf die Erde zu senden. Aber, abgesehen von den oben angeführten Gründen, er will es nicht und darum geschieht es nicht (Su. 43, 60): „Hätten wir gewollt, wir hätten von euch Engel gemacht auf Erden zur Nachfolge.“ Luther, der sich gleichfalls mit dem Problem beschäftigt hat, warum Gott wohl in dem biblischen Zeitalter Engel hernieder sendet, aber zu seiner Zeit nicht mehr, findet darin die Lösung, daß in Christo die göttliche Offenbarung vollendet ist. Er erklärt, er würde von einem Engel eine Offenbarung höchstens in weltlichen Dingen annehmen [3]). Muhammed findet dagegen in der Willkür Allahs den letzten Grund dafür, daß Allah keine Engel mehr sendet.

Natürlich geht der Wunsch der Ungläubigen nicht nur dahin, daß die Engel überhaupt vom Himmel kommen, sondern ihr sichtbares Erscheinen soll ihnen als Zeugnis für die Wahrheit der Predigt Muhammeds dienen. Daß die Engel unsichtbar herniedersteigen, diese Vorstellung ist mit der der Schutzengelheere verbunden. Natürlich weilen auch die Wächter-

---

[1]) Den Gedanken, daß Engel das Evangelium predigen können s. Gal. 1, 8.

[2]) Von Âd und Thamud, resp. Noah gesagt, aber für Muh. zu verwenden. — Der Wunsch, daß Tote predigen möchten, kommt vor im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus, Lc. 16, 31, das offenbar Muhammed nicht unbekannt ist.

[3]) Luther, Erl. Ausg. V, S. 219.

engel auf Erden, denn sie begleiten doch den Menschen auf allen seinen Wegen. Es müssen auch die Todesengel vom Himmel herabsteigen, wenn sie ihres Amtes warten wollen. Ebenso kommt der Offenbarungsengel herab, wenn er einen Koran übermittelt. Aber es kann sich keiner ohne Allahs Willen aus dem Himmel entfernen (Su. 57, 4). Wenn die Engel zur Offenbarung in der Nacht al-Qadr herabsteigen, so geschieht das mit Allahs Erlaubnis (Su. 97, 4). Er selbst sendet sie (Su. 16, 2) auf wen er will von seinen Dienern [1]).

Sichtbar auf Erden werden die Engel vor dem Gericht nicht als Zeugen für die Wahrheit der Predigt Muhammeds hervortreten, aber sie bezeugen sie droben im Himmel (Su. 4, 164). Auf ihr Zeugnis kann sich der Prophet berufen. Doch genügt Allah als Zeuge. — Daß es keinen Gott außer Allah gibt, bezeugen außer Allah und den Wissenden, die in Gerechtigkeit stehen, auch die Engel (3, 16). Wie in der vorigen Stelle das Zeugnis Allahs das der Engel eigentlich überflüssig macht, so steht auch hier ihr Zeugnis nur neben dem frommer Menschen. Zur Ausrichtung eines Auftrages an die Menschen sind Menschen ebenso geeignet wie die Engel. Die Engel werden soweit wie möglich von Gott in ihrer Bedeutung abgerückt. Das Ueberragende im Wesen der biblischen Engel fehlt im Koran. Sie sind den Gläubigen an Würde kaum überlegen [2]).

XXV. Fürbitte der Engel.

Wie das Zeugnis der Engel das gläubiger Menschen nicht allzu sehr an Bedeutung überragt, so ist auch ihr Segen und Fluch nur gleichsam ein Nachhall des Segens und Fluches Allahs. Der Lohn der Abtrünnigen ist es, daß über sie der Fluch Allahs und der Engel und der Menschen insgesamt kommt (Su. 3, 81)". Das gleiche Los trifft die Ungläubigen überhaupt (Su. 2, 156). Wie Allah so segnen auch die Engel den Propheten, darum sollen ihn die Gläubigen auch segnen und ihn mit dem Friedensgruße grüßen (Su. 33, 56). Von Zeugnis, Segen und Fluch der Engel reden erst medinensische Suren, wie in ihnen auch erst die Engelschutzheere auftreten. Man merkt bei allen diesen Zügen in der Engelvorstellung wie übernommenes Gut in die muslimische Auffassung eingearbeitet wird. Peinlich aber wird die überragende Stellung Allahs sicher gestellt. Die Engel sind keine Schauspieler, sondern nur Statisten. Fehlten sie, so würde man sie nicht vermissen.

Eine ähnliche Einschränkung in ihrer Bedeutung wie das Zeugnis, Segen und Fluch der Engel, erfährt auch ihre Fürbitte im Koran. Die Engel können lediglich dann Fürsprache einlegen, wenn es ihnen Allah erlaubt. Muhammed ist ständig in Sorge, daß die Engel verehrt werden könnten, ja daß ihnen eine, wenn auch noch so geringe, Selbständigkeit beigemessen werden könnte. Er fürchtet überall Schirk. Ueberhaupt kommt im Koran die Fürbitte zu kurz. (Man vergleiche Su. 5, 45 e mit Luc. 22, 31).

---

[1]) Gesandt von Allah werden auch die Wächter. Doch ist dieses Senden nicht anzala, sondern arsala (wie bei Abrahams Gästen).

[2]) Schwur Muh. bei den Engeln s. u. Natur d. Engel.

Das Neue Testament kennt solche Besorgnisse um die Alleinherrschaft Gottes nicht, weil hier der materielle und nicht wie dort der formale Glaube das Entscheidende ist. Dem Kolosserbrief genügt es, die Engel unter Christus zu stellen.

Soweit den Engeln Fürbitte gestattet ist, dürfen sie sich nur für die Gläubigen verwenden. Diese Fürbitte gehört mit zu dem Gottesdienst, der im Himmel um Allahs Thron abgehalten wird. „Diejenigen, welche den Thron tragen (eine Uebertragung des Engelnamens Kerubim?), lobpreisen den Herrn und glauben an ihn und erbitten Verzeihung für die Gläubigen: ‚Unser Herr, du umfassest alle Dinge in Barmherzigkeit und Wissen; so vergib denen, die sich bekehren und deinen Pfad befolgen und schütze sie vor der Strafe des Höllenpfuhls. Unser Herr, und führe sie ein in Edens Gärten, die du ihnen verheißen hast und den Rechtschaffenen von ihren Vätern und ihren Gattinnen und Nachkommen usw. (Su. 40, 7)!“ Von dieser Stelle aus ist zu schließen, daß unter denen, die auf Erden sind, und für die die Engel um Verzeihung bitten (Su. 42, 3), ebenfalls nur die Gläubigen zu verstehen sind[1]). Su. 33, 42 ist ein Anakoluth. „Daß euch Allah aus den Finsternissen zum Licht führt“, kann als Inhalt der Fürbitte der Engel verstanden werden. Zwar wird im Vordersatz nur gesagt, daß Allah die Gläubigen segnet ... und die Engel[2]) ... im Segen ist aber eine Fürbitte enthalten[3]). Mit der Fürbitte für die Gläubigen sind die Engel völlig im Einklang mit Allahs Willen. Dazu bedarf es keiner besonderen Erlaubnis Gottes, denn die Gläubigen hat er ja selbst erwählt.

Anders ist es, wo es sich um eine Fürsprache (Schafāʿa) für Nichtmuslimen handelt, ob nämlich die Engel und diejenigen, die Allah nahe stehen, für die Anhänger dieser Nahestehenden bei Allah eintreten dürfen. Diese Frage betrifft vorzüglich die Stellung der Schriftbesitzer zu Allah. Muhammed hat in der Antwort darauf geschwankt. Er erklärt vielfach, das es überhaupt keine Schafāʿa gebe[4]). Aber die Person Jesu und die Propheten haben ihm immer wieder Zugeständnisse abgenötigt, entgegen seiner Lehre, daß außerhalb des Islam kein Heil sei. So lehrt er bisweilen die Wirksamkeit einer solchen Fürsprache in gewissem Umfange — nämlich, wenn Allah sie erlaubt. Man kann diese Polarität in seiner Lehre auch so zu erklären suchen: Wenn Muhammed den Heiden predigt, hat er keine Veranlassung, eine Ausnahme von seiner Grundlehre, daß ein Vertrauen auf irgendwelche Fürsprache vergeblich sei, zuzugeben. Dann würde er die Wirkung seiner Predigt nur abschwächen. Die Christen aber beriefen sich gegen eine solche Lehre auf die Heilige Schrift. Anderseits

---

[1]) Auch V. 4 weist auf diese Auslegung.

[2]) Aehnlich wie Su. 33, 56.

[3]) Ist dagegen V. 42a als Parenthese zu fassen, so daß der im Texte zitierte Finalsatz an V. 41 anzuschließen ist, so wäre der Sinn der Stelle, daß die Gläubigen ermahnt werden, am Gottesdienst anzuhalten, damit Allah sie errettete.

[4]) Su. 2, 256; 6, 51; 10, 19; (13, 17); 39, 44 f.; 74, 49. (2, 45 im Munde Moses, der den Israeliten predigt). Auch Muhammed kann keine Fürsprache einlegen: 7, 188; 9, 81.

hielten die Juden an der Wirkung der Fürbitte der Engel fest [1]). Muhammed suchte das ihm abgenötigte Zugeständnis mit seiner Gottesvorstellung in Einklang zu bringen. So sagt er: „Wieviel der Engel in den Himmeln sind, ihre Fürsprache frommt nicht, außer nachdem Allah Erlaubnis gab, wem er will und wer ihm beliebt" (Su. 53, 26 f.). Kein Engel wird am jüngsten Gericht reden, außer wem Allah es erlaubt (Su. 78, 38). Man kann diese Fürsprache nicht mit der Fürbitte Su. 33, 42; 42, 3; 40, 7 erklären. Denn Schafāʿa ist Mittlerschaft, nicht nur Fürbitte. Von dieser Koranstelle aus dürfen wir auch an den anderen, wo eine gewisse Fürsprache gelehrt wird, unter den Fürsprechern die Engel mit einbegriffen sehen. Auch sie bezeugen ja die Wahrheit und wissen sie (Su. 43, 86, vgl. Su. 4, 164). Unter denjenigen, die diese Gabe und durch sie Fürsprache besitzen, versteht die Tradition außer den Engeln Jesus und Esra [2]). Hier kommt Muhammed den Andersgläubigen sehr weit entgegen, denn er gibt zu, daß diese ihre Fürsprecher mit Recht anrufen. Daß es solche Fürsprecher gibt, belegt auch Su. 20, 108 (ebenf. spätmek.): „Nur deren Fürsprache nützt an ‚jenem Tage', denen es Gott erlaubt und dessen Wort ihm gefällt." Den gleichen Gedanken hat Su. 21, 26 ff. = Su. 78, 38. Hier wird den angeblichen Kindern Allahs, die doch nur geehrte Diener sind, die Schafāʿa in gewissem Umfange zugeschrieben, nämlich für den Menschen, an dem Allah Wohlgefallen hat. Gewöhnlich werden zwar die Engel nur als Töchter Allahs bezeichnet, aber es ist nicht ausgeschlossen, daß Muhammed sie mit Jesus und den Heiligen zusammenfassen will. Auf diese Fürsprecher ist kein völliger Verlaß, denn Fürbitte soll beim jüngsten Gericht nur haben, wer von Allah einen Bund (oder Befehl, ʿahd) erhalten hat (Su. 19, 90).

Die Fürsprache der Engel und Heiligen kann nur von Erfolg sein, wenn sie sich im Einklange mit Allahs Willen befindet. Für wen sie eintreten, hängt auch nicht von ihrem, sondern Allahs Willen ab. Es ist also töricht, die Engel um ihrer Fürsprache willen bei Gott verehren zu wollen.

XXVI. Engelglauben und Engelverehrung.

Die koranischen Engel glauben an Allah (Su. 40, 7). Umgekehrt macht der Koran den Gläubigen den Glauben an die Engel zur Pflicht. Hierin unterscheidet er sich von der Bibel. Der heutige Muslim muß nach Lane [3]) sogar mit Notwendigkeit an die Existenz der Engel und der guten und bösen Geister glauben. Das geht nun freilich über die Forderung des Korans hinaus, ja es widerspricht ihm (34, 40). Der Engelglaube

[1]) Test. Dan. 6: Nahet euch zu Gott und dem Engel, der für euch bittet, denn dieser ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen. Scheft., S. 11 f. u. Anm. 6, nimmt hier christlichen Einfluß an und gibt als Beleg der gegenteiligen Ansicht bei den Juden Sanh. 38 b: Wir haben die Ueberzeugung, daß wir den Engel Metatron nicht einmal als vermittelnden Boten zwischen Gott und dem Menschen annehmen dürfen. Vgl. Berach. Jer. S. 31 b u. c. 9.

[2]) Baidh. Jelal.; vgl. Su. 9, 30: Esra ist Allahs Sohn; s. Kap. XXVI.

[3]) Sitten, S. 58.

wird aber gefordert: „Es glaubt der Gesandte an das, was zu ihm herabgesandt ward von seinem Herrn, und die Gläubigen alle glauben an Allah und seine Engel und an seine Schriften und an seine Gesandten (Su. 2, 285)". Zur wahren muslimischen Frömmigkeit gehört auch der Glaube an die Engel. Ein Feind Allahs, seiner Engel und Gesandten, sowie Gabriels und Michaels ist derjenige, der nicht an sie glaubt (Su. 2, 92, vgl. noch Su. 2, 172; 4, 135). Unter dem Glauben an die Engel ist allerdings nur die Ueberzeugung von ihrer Existenz zu verstehen. Denn der Engelsdienst wird dagegen mit aller Entschiedenheit im Koran abgelehnt. Das wäre ja Schirk. Eine solche Verehrung wird mit attaẖadha arbābā umschrieben. „Allah hat euch nicht befohlen, die Engel oder die Propheten zu Herren anzunehmen. Sollte er euch Unglauben gebieten, nachdem ihr Muslime geworden seid?" (Su. 3, 74). Die Engel selbst verwahren sich dagegen, daß sie göttliche Verehrung (ʿabada) entgegengenommen hätten. Ihre angeblichen Diener sind Dschinndiener und Dschinngläubige (Su. 34, 39 f.). Während der Engelglaube geboten wird, wird die Engelverehrung streng verboten. Diese wäre nicht allein Sünde, sondern sie wäre auch zwecklos, da die Engel in solcher Abhängigkeit von Allah stehen, daß sie ohne seinen Willen nicht einmal Fürbitte einlegen können. Sie handeln nie anders als im Auftrage Gottes; ein Walī oder Schafīʿ wäre aber nur dann für die Menschen von Nutzen, wenn er umgekehrt in ihrem Auftrage bei Gott etwas erreichen könnte [1]).

Die Engelverehrung, die Muhammed bekämpft, tritt ihm zumeist in der Gestalt entgegen, daß Engel in verwandtschaftliche Beziehung zu Allah gesetzt werden, und zwar auffälligerweise als seine Töchter. Diese Vorstellung weist uns auf arabisches Heidentum, denn christliche oder jüdische Sekten würden die Engel, die sie etwa verehrten, nicht als nur weiblich angesehen haben. Das Alte Testament kennt den Namen „Göttersöhne" (Gen. c. 6; Hiob 1, 2. 38; Ps. 29, 1; 89, 7). Darunter werden gemeinhin die Engel verstanden; aber Töchter Gottes werden in der Bibel nie genannt, und wo Juden den Engeln Namen geben (wohl unter persischem Einfluß), werden kaum je weibliche Namen gewählt [2]). In der frühchristlichen Kunst hat wohl die Nikefigur und die der ägyptischen Göttinnen als Engelbild Aufnahme gefunden, und bis in die Gegenwart werden Engel in weiblicher Gestalt abgebildet, — aber eine Vorstellung von nur weiblichen Engeln ist auch bei noch so sonderbaren christlichen Sekten schon wegen der bekannten biblischen Engelnamen nicht gut möglich. Der Kampf Muhammeds gegen die Ansicht, als seien die Engel weiblich, kann sich nur gegen einen heidnischen Synkretismus richten.

Wieweit sich Muhammed christlicher oder jüdischer Engelverehrung gegenüber befunden hat, läßt sich aus dem Koran nicht erheben. Man könnte allenfalls Su. 3, 74 für jüdische Engelverehrung in Anspruch nehmen wollen, weil neben den Engeln Propheten genannt werden, die nicht verehrt werden dürfen. Unter diesen Propheten sind aber wohl solche Leute

---

[1]) Zu der koranischen Forderung, an die Engel zu glauben, finden wir eine auffällige Parallele bei Luther (Erl. Ausg. 18, 64).

[2]) Die Engel haben keine Namen. Ewald, Lehre der Bibel, II, 283.

wie Muhammed selbst gemeint. Ob sich unter der Bezeichnung Kinder Allahs von Juden oder Christen verehrte Engel verbergen, läßt sich nicht feststellen. Die einschlägigen Stellen sind durch den Hinweis auf Christus, Maria und die Heiligen an sich genügend erklärt. Man darf wohl auch annehmen, daß die Engelverehrung durch die Heiligenverehrung in den Hintergrund gedrängt worden war [1]). „Daß Allah keine Kinder bekommen (oder angenommen) habe" (Su. 21, 26; 23, 93), diese Bemerkung geht kaum gegen die Heiden [2]). Die „Kinder" in Su. 21 sind Heilige, V. 30 spielt auf die Gottheit Christi an. Ebenso ist die Bemerkung Su. 23, 93 zu verstehen, daß Zwist im Himmel entstanden wäre, wenn noch ein Gott neben Allah stände. Allerdings drückt sich Muhammed so allgemein aus, daß sich seine Worte auch gegen die Heiden verwenden lassen. Nach Muhammeds Ansicht führen die Christen und Juden ähnliche Reden wie die Ungläubigen von früher, wenn sie sagen: „Der Messias ist Allahs Sohn" (Su. 9, 30). Muhammed denkt jedenfalls hier an Zeiten wie die Noahs. Nach seiner Lehre trieben die Ungläubigen damals dieselben Ketzereien wie zu seiner Zeit. Die Gottessohnschaft Esras hat wohl nicht erst Muhammed als Parallele zu der Christi hinzuerdacht [3]).

Wo aber von Töchtern Allahs gesprochen wird, befinden wir uns arabischen Heidentum gegenüber. Das ist nach dem Zusammenhange Su. 37, 152 der Fall. Ganz deutlich zeigt das Su. 53, 28: „Siehe, diejenigen, welche nicht ans Jenseits glauben, wahrlich, sie benennen die Engel mit Weibesnamen". Also haben die Heiden diese Ketzerei ersonnen. Wo die Geringschätzung der Töchter gegenüber den Söhnen zur Widerlegung der Vorstellung von weiblichen Engeln Verwendung findet (Su. 16, 58 f.; 17, 42; 37, 149; 43, 14 ff.; 52, 39), sind wir allein auf heidnische Araber hingewiesen. Juden oder Christen kann Muhammed mit diesem Argument nicht kommen.

Wenn die Araber ihre Göttinnen als Engel ausgeben, um sie vor Muhammeds Angriffen in Schutz zu nehmen, so setzen sie diesen damit in nicht geringe Verlegenheit. Die Zugehörigkeit der Engel zu Allah lehrt er ja selbst. Sie ordnen damit ihre Göttinnen Allah unter, und können

---

[1]) Engelkult hat es bei den Juden in den ersten christlichen Jahrhunderten gegeben (Bousset S. 380), nicht im offiziellen Judentum, aber wahrscheinlich in den Unterströmungen in den wenig kontrollierten Kreisen des Diasporajudentums. In den frühchristlichen Schriften zeigt sich eine starke Polemik dagegen (vgl. auch Paulus: Gal. 1, 8; Kol. 2; s. auch Everling, S. 120). Wir werden alle Spuren von Engelverehrung im jungen Christentum (Jud. 8, 10 f.; 2. Petr. 2, 10) mit Sicherheit als Residuen jüdischen Glaubens betrachten dürfen. — Auch die jüdische Tradition kämpft gegen Engelverehrung: Targ. Jer. zu Ex. 20, 23 (Verbot des Götzendienstes); Berach. Jer. S. 34 b; c. 9: Die Engel darf man nicht als Vermittler anrufen. Gott bleiben gewisse Rechte vorbehalten.

[2]) Su. 23, 93 können nicht die Töchter Allahs gemeint sein (Sale), auch nicht Su. 21, 26. Sie sind keine „geehrten Diener". — Während jene Stelle auf die Quraisch gehen soll, wird diese auf die Khuzaiten bezogen, — kaum mit Recht.

[3]) Nach Geiger, S. 15, Anm., soll ein Ausspruch Pinchas ben Asariah zugrunde liegen. Vgl. ferner: Gerok, Versuch e. Christ. 80, Anm. 1; Oettinger, Beiträge z. e. Theologie usw., Tüb. Z. f. Th. 1831, III, 28. Nach Rud. hat Su. 2, 261 nichts mit Esra zu tun (geg. Will. Muir, the Life of Muh. from orig. sources, 1912, 100).

sich für Monotheisten halten. Wenn wir der Tradition Glauben schenken dürfen, ist Muhammed sogar selbst einmal diesem Argument seiner Gegner unterlegen. Die Stelle in der 53. Sure, an der er von al-Lāt, al-ʿUzza und Manāt redet, soll ursprünglich anders gelautet haben. Muhammed habe in der ersten Fassung diese drei Göttinnen für „Gharānīq" erklärt, deren Fürsprache erhofft werde. Gharānīq dürfte eine Bezeichnung für Schutz- und Himmelsdämonen gewesen sein[1]). Angeblich hätten die Quraisch Muhammed für das Kompromiß, das in der Anerkennung ihrer Göttinnen lag, die Prophetenwürde zuerkennen wollen. Am nächsten Tage aber schon habe er erklärt, daß diese Verse eine Eingebung des Satans gewesen seien (Tabari, I, 1192 ff.). Andere möchten diesen für Muhammeds Ansehen peinlichen Fall gern so darstellen, daß hier nur ein lapsus linguae bei Muhammed vorgelegen habe (Wherry, zu Su. 22, 52), der ihm aus Unaufmerksamkeit oder Schläfrigkeit untergelaufen sei. — Man möchte sich die Geschichte etwa so vorstellen, daß Muhammed plötzlich, ohne es zu wollen, einen Vers hergesagt hätte, den die Quraisch beim Umgang um die Kaʿba zu sagen pflegten.

Daß unter den Gharānīq engelähnliche Wesen verstanden worden sind, ergibt die Tradition und der Umstand, daß dieselben Wesen, denen dieser Name gegeben wurde, sonst allgemein als weibliche Engel bezeichnet werden. Wir befinden uns hier einem Versuche Muhammeds gegenüber, Götter unter die guten Mittelwesen einzureihen. Im Katholizismus und im Parsismus ist eine solche Entwicklung sanktioniert worden. Muhammed hat die Gefahr erkannt und sie mit Erfolg abgewehrt. Es wird nicht mit Sicherheit auszumachen sein, ob diese Gharānīqvorstellung den Köpfen der heidnischen Araber entsprungen ist, oder ob sie erst von Muhammed zu dem Zwecke ersonnen wurde, den Quraisch auf halbem Wege entgegenzukommen. Es können auch beide Teile zu dieser Vorstellung beigetragen haben. In den Koran ist der Name Gharānīq nicht aufgenommen. Muhammed gebraucht überall, wo er von den Göttinnen spricht, das Wort Malʾak als Bezeichnung der Wesensklasse, in die die Araber sie einreihen möchten. Wenn Gharānīq ein Prädikat der arabischen Göttinnen schon in der Heidenzeit gewesen ist, so hat es infolge Muhammeds Predigt eine besondere Färbung erhalten, wie auch die Meinung, daß die Göttinnen Engel seien, wohl durch Juden- und Christentum vorbereitet worden sein kann, aber doch wohl erst unter dem Einflusse von Muhammeds Predigt zum Durchbruch gekommen ist. Die Annahme, daß Muhammed die Bezeichnung Gharānīq allein erfunden habe, etwa um den Namen Engel zu vermeiden, weil es nach seiner Ansicht keine weiblichen Engel gibt, hat

[1]) Henning z. St. gibt Gharānīq mit „hochfliegende Schwäne" wieder. Sale übersetzt: „most high and beautiful damsels", nach andern bedeutet das Wort „zarte Jünglinge". Man gebrauchte es für vornehme Leute (Wellh. S. 2/34, Anm. 1). A. Jeremias erklärt diese „Schwanenjungfrauen" für die Mondphasen (s. auch Buhl, p. 21 f.), s. auch Nöldeke, S. 100, Anm.; Lane, Lex.: Gharānīq heißt der numidische Kranich, der im Osten als der Vogel gilt, der am höchsten fliegt, daher die Anwendung auf die Götzen, sie gleichen diesen hochfliegenden Vögeln, weil sie Fürsprache bei Allah besitzen sollen.

etwas zu Künstliches an sich, um annehmbar zu sein. Würden ihn dann die Quraisch verstanden haben? Ob ein Kompromiß beabsichtigt war oder nicht, nach der Tradition hat er doch durch das Wort von den Gharānīq sein Geschlecht gewonnen gehabt. Annehmbarer erscheint, was auch die Tradition an die Hand gibt, daß die Quraisch denselben Vers, den Muhammed über die Gharānīq vorgetragen haben soll, beim Umgang um die Kaʿba schon früher gesprochen haben, Muhammed hat dann dem Worte eine besondere Färbung verliehen (vgl. Wellh. 2/34).

Grimme will in den Gharānīq eine notwendige Stufe in Muhammeds Vorstellung von dem Wesen und der Bedeutung der Götter sehen, die er ziemlich lange festgehalten und erst in der spätmekkanischen oder gar medinischen Zeit aufgegeben habe. Muhammed habe auf dieser Stufe die Gottheiten aus dem Kindesverhältnis in das einer ehrenvollen Dienstbarkeit versetzt, doch auch hierin den Menschen noch verehrungswürdig hingestellt. Das hat er in der Tat bei dem Vorfall mit der 53. Sure getan, — aber eben nur dies eine Mal. Umgehend aber hat er sich korrigiert. Der Annahme einer solchen Entwicklung steht also die Tradition entgegen. Muhammed hat sofort eingesehen, daß er mit seinem Spruch selbst ein Muschrik geworden war. Wenn Grimme recht hätte, so müßte Muhammed erst sehr spät seine Hauptbekenntnisformel aufgestellt haben. Zu dieser Annahme gibt aber der Befund der Geistervorstellungen im Koran keine Handhabe. Jedenfalls war doch auch der Hauptgrund dafür, daß die Quraisch Muhammed nicht anerkennen wollten, daß er ihre Götter verleugnete. — Die Gharānīq bezeichnen nur eine sehr kurze Episode.

Grimme meint ferner, daß infolge eines Mißverständnisse der Stellung, die Muhammed den Gharānīq zugeschrieben habe, die Meinung aufgekommen sei, daß die Engel weiblich seien. Das ist wenig wahrscheinlich, denn bei der Bekämpfung der Vorstellung von weiblichen Engeln ist die Hauptsache, um die es sich handelt, daß sich darinnen die heidnischen Göttinnen versteckt haben. Die Meinung der Araber ist nicht die gewesen, daß die Engel weiblich seien, sondern daß es weibliche Engel gäbe. Daß es die nicht gibt, ist ein Abwehrmittel Muhammeds gegen das Einschmuggeln der Göttinnen in den Islam. Die Ansicht, daß die mekkanischen Göttinnen schon vor Muhammed als Töchter Allahs bezeichnet worden seien[1]), begegnet Schwierigkeiten. Der vorislamische Glaube an Allah war esoterisch, Allah stand mit den andern Göttern nicht auf gleicher Linie. Auch daß die Vorstellung von den Töchtern Allahs mit der Engelvorstellung verbunden erscheint, macht es wahrscheinlicher, daß sie erst in der islamischen Zeit aufgekommen ist. Daß im Heidentum Verwandtschaft zwischen den einzelnen Göttern angenommen wurde, darf man gewiß voraussetzen, nur keine mit Allah. Den Anstoß zu diesem Synkretismus der weiblichen Engel hat Muhammed selbst gegeben[2]). Um ihre Göttinnen behalten zu können, haben die Heiden ihn ersonnen, teils in der Form, daß sie sich damit begnügten, daß sie wenigstens himmlische Wesen bleiben

[1]) Tafsīr-i-Raufī und Tafsīr-i-Hussainī. — Brockelmann S. 118.
[2]) Wellh., 2/208.

möchten. Muhammed billigt schließlich weder die eine noch die andere Auffassung. Wer neben Allah nichts als „Weiber" anruft, treibt Satansdienst Su. 4, 117). Ein solches Unterfangen stellt noch in anderer Beziehung eine Beleidigung Allahs dar. Würden sie sich wohl freuen, wenn ihnen Töchter geboren werden, wo sie sich Söhne wünschen? „Wenn einem von euch eine Tochter angekündigt wird, bedeckt schwarzer Schatten sein Gesicht, und er grollt. Er verbirgt sich vor dem Volke: soll er sie mit Schanden behalten oder im Staube verbergen?" (Su. 16, 59 f.). — Sie mögen sich also ausmalen, was für eine Freude sie Allah mit ihrem Beginnen bereiten! Bilden sie sich ein, mehr zu sein als Allah, daß er Töchter hat und sie Söhne? (Su. 52, 39). In der 53. Sure rechnet Muhammed mit beiden Arten des Synkretismus ab: Allah hat keine Töchter und es gibt keine weiblichen Engel. Su. 53, 20 sagt uns, wie die angeblichen Töchter Allahs heißen. Dabei nimmt Muhammed Gelegenheit, festzustellen, daß von diesen Göttinnen weiter nichts als ihre Namen existieren. Das Argument aus der Geringschätzung der Töchter bei den Arabern wird wenigstens gestreift. Es scheint großen Eindruck gemacht zu haben, denn auch Su. 43, 14 ff. bringt es in aller Ausführlichkeit. Undankbarkeit aber ist es, Allah seine Diener, also seine Geschöpfe, — denn zu seinem Dienst hat er sie erschaffen —, als Nachkommenschaft zuzuschreiben. Hier sind die Göttinnen völlig zu weiblichen Engeln geworden (V. 15 f.). Doch darinnen, daß die Ungläubigen von ihnen sagen: „Hätte der Erbarmer gewollt, hätten wir ihnen nie gedient" — erscheint noch ein Anzeichen von ihrem ursprünglichen Charakter zu liegen (V. 19). Es ist ein schreckliches Wort, wenn einer behauptet, daß Gott sich von den Engeln Töchter angenommen habe (Su. 17, 42). Denn krasses Heidentum steckt dahinter. Nur diese Erklärung macht Muhammeds Eifer gegen die weiblichen Engel verständlich, daß er seine Gegner deswegen Lügner nennt (37, 151), Unwissende, die nur einem Wahn folgen (Su. 53, 29); daß er sie höhnisch fragt, ob sie bei ihrer Schöpfung Zeugen waren (Su. 43, 18); daß er von ihnen das Offenbarungsbuch verlangt, in dem solche Torheiten stehen (Su. 37, 157; 43, 20). Die Besorgnis Muhammeds, daß sich durch die Vorstellung von weiblichen Engeln das Heidentum wieder einschleichen könne, ist gewiß durch sein Erlebnis mit dem Gharānīqspruch sehr erhöht worden.

Muhammed hat sich also die Engel männlich vorgestellt. Für diese Annahme haben wir in der Hauptsache nur den negativen Beweis, daß sie nicht weiblich sind. Aber für geschlechtslos hat er sie nicht gehalten, er würde sich dieses Beweismittel nicht haben entgehen lassen, um die Vorstellung von weiblichen Engeln abzuweisen. Die Gäste Abrahams sind Männer, der Engel der Verkündigung erscheint in Mannesgestalt, ein Engel, der als Prophet auf die Erde gesandt würde, müßte als Mann erscheinen (s. o.). Allerdings sind das auch nur indirekte Beweise für Muhammeds Vorstellung von ausschließlich männlichen Engeln [1]).

---

[1]) Ueber die arabischen Göttinnen vgl. Wellhausen, 2/24—45; W. R. Smith, Vorl. 1894, p. 561; Sale, Prelim. Disc. bei Wherry, S. 39 ff.; Pococke, Spec. S. 90 f.; Scholz, a. a. O. S. 278.

XXVII. Die Engel im Himmel.

Wir hatten gesehen, daß sich Muhammed Allahs Umgebung nach dem Muster eines Fürstengefolges vorstellte. Das Gefolge, die Mala', setzte sich aus den Nahestehenden, den Muqarrabîn, zusammen, Engeln, Heiligen, Märtyrern, Propheten. Daß zu den Nahestehenden unter den Engeln der Engel „Geist", und nach dessen Ersetzung durch Gabriel, dieser und Michael gehörten, darf man wohl schließen. Muhammed läßt sich nicht weiter darüber aus.

Doch ist Allah nicht nur von seiner Mala' begleitet, um ihn her stehen seine himmlischen Heerscharen. Wir dürfen uns die Hofhaltung Allahs nach dem Bilde der Salomos in der 27. Sure vorstellen. Es fällt dort auf, daß zuerst von Salomos Heer erzählt wird, daß sich dieser aber dann redend an sein Gefolge wendet. Wir haben uns die Szene so zu erklären, daß das Heer im Hintergrunde steht. Ebenso ist es bei Allah droben im Himmel. In Begleitung seiner Heerscharen kommt Allah zum jüngsten Gericht (Su. 2, 206). Das Erscheinen dieser Engel wird von Muhammed darum geradezu als ein Anzeichen für den Beginn des Gerichtes verwertet neben anderen Erscheinungen wie dem Posaunenschall (Su. 36, 51; 23, 103), dem Einstürzen des Himmels, dem Zerreißen der Wolken (Su. 25, 27), dem Zerschmelzen der Berge (Su. 27, 89 f.; 78, 18 f.), dem Erscheinen des Herrn (Su. 2, 206). Im Neuen Testament kommt statt Allahs des Menschen Sohn in den Wolken des Himmels und in Begleitung der Engel (Matth. 16, 27; 26, 64). Su. 2, 206 geht somit wohl zweifellos auf die christliche Vorstellung zurück.

Die Engel, die beim jüngsten Gericht herabgesandt werden (Su. 25, 27), sind Heerscharen (Su. 89, 22 ff.). Sie marschieren auf wie die Soldaten. Sie stehen schweigend da (Su. 78, 38). Keines darf reden, ohne daß Allah es ihm erlaubt. So wie am jüngsten Tage auf Erden, stehen die Engel im Himmel um Allahs Thron. Jeder hat seinen bestimmten Platz in Reih und Glied (Su. 37, 164 ff.). Sie treten an zum Befehlsempfang [1]).

Daneben steht die vom irdischen Gottesdienst abgenommene Vorstellung, daß die Engel im Himmel einen ständigen Gottesdienst abhalten. Dieses Bild, sich die himmlischen Verhältnisse vorzustellen, ist der Bibel ebenfalls geläufig. Die beiden Bilder vom himmlischen Heer, das vor Allah versammelt ist, und dem Gottesdienst der Engel widersprechen sich nicht, sondern gehen in einander über. Der Gottesdienst ist der Weise nicht unähnlich, wie ein Heer seinen König mit Ovationen und Heilrufen empfängt. Allah wird mit dem Eingang der ersten Sure begrüßt: „Das Lob sei Allah, dem Herrn der Welten! (Su. 39, 75)". Die Engel verkündigen Allahs Lob und rufen ihm „Heilig!" zu (Su. 2, 28, Jes. 6!). Sie preisen ihn Tag und Nacht und ermatten nicht (Su. 21, 20). Wie dem König bei seiner Ankunft zugejubelt wird, so lobpreisen Allah die Engel (Su. 40, 7; 7, 205; 17, 46; 39, 75). Wenn sie für Menschen

---

[1]) Der Schwur Su. 37, 1 „bei den sich Reihenden" meint also wohl die Engel.

Fürbitte leisten, so beginnen sie mit einem Lobpreis Allahs (Su. 42, 3). Wie das Gewitter zu Gottes Verherrlichung dient, so auch der Lobpreis der Engel, die in Furcht vor ihm erschauern (Su. 13, 14).

Die Huldigungen, die die Engel dem Herrscher der Welten darbringen, spielen sich nicht nur in Worten, sondern auch in Gebärden ab. Vor ihm wirft sich jede Kreatur im Himmel und auf Erden nieder, das ebenfalls zu tun sind die Engel nicht zu stolz (Su. 16, 51)[1]). Selbst die Mala' Allahs (die bei deinem Herrn sind) nimmt an der Proskynesis teil (Su. 7, 205). Sie wird nicht müde, diesen Gottesdienst auszuüben (Su. 21, 19). Wie bei den Muslimen findet in den gottesdienstlichen Feiern der Engel Suddschūd (Su. 16, 51; 21, 19; 7, 205) und Tasbīḥ (Su. 39, 75; 40, 7; 41, 38; 42, 3) statt[2]). Die Anbetung Gottes durch die Engel ist das Vorbild für die Verehrung Gottes durch die Menschen. Wie sie darf der Gläubige weder zu hoffärtig sein, Allah zu preisen und sich niederzuwerfen (Su. 7, 205), noch zu stolz, ihm zu dienen (Su. 21, 19). Es ist freilich nicht so, daß Gott der Anbetung von Seiten der Menschen bedürfte; sind diese zu hoffärtig dazu, so preisen ihn diejenigen, die droben bei ihm sind, Tag und Nacht unermüdlich (Su. 41, 37). Die Vorbildlichkeit der Engel für die Menschen beschränkt sich nicht auf Erfüllung der gottesdienstlichen Pflichten. Ihr Glaube, ihre Gottesfurcht (Su. 16, 52) und ihr Gehorsam (Su. 21, 27) sollen von diesen nachgeahmt werden. Ebenso ehrfurchtsvoll wie die Engel sollen die Muslime sein, denn jene preisen Gott aus Furcht (Su. 13, 14; 40, 7). Sie sprechen nicht eher ein Wort, als bis Allah es befohlen hat, und sie tun nach seinem Geheiß.

Neben dieser Vorbildlichkeit der Engel für die Menschen ist es aber Muhammed bei der Betonung des Gehorsams und der Unterwürfigkeit der Engel noch daran gelegen, damit die Torheit aller Engelverehrung darzutun. Der Hinweis, daß sie nicht zu stolz sind, sich vor Allah niederzuwerfen, schließt vor allem diesen Gedanken ein. Auch die öftere Betonung, daß sie Diener Allahs seien (Su. 43, 14. 18) geschieht in Abwehr gegen unerlaubte Hochstellung der Engel.

XXVIII. Todesengel und Strafengel.

Die koranische Vorstellung von Todes- und Strafengeln schließt sich eng an die alttestamentliche der Memētīm und des Mašḥīt an. Wie die Memētīm, die Todesboten oder Todesengel (Hi. 33, 22; Prov. 16, 14), sind die Todesengel des Korans ebenfalls nichts weiter als Beamte, die

[1]) Dābba hier in ganz allgemeiner Bedeutung: animale. Sale: whatever moveth. Dābba heißt das Wesen, das Salomos Stab zerfrißt (Su. 34, 13) und ebenfalls das Tier, das aus der Erde kommen wird, zu predigen (Su. 27, 84). An die Tiere Ezechiels zu denken, liegt wohl kein Anlaß vor, denn es ist nicht nur vom Himmel, sondern auch der Erde die Rede.

[2]) Vgl. Asc. Jesaiae, VII, 15; IX, 41: Die Anbetung der Engel findet im siebenten Himmel statt in der Nähe des göttlichen Thrones, auf den sich Allah nach Vollendung der Erschaffung des Himmels und der Erde begeben hat. (Goldziher, die Sabbathinstit. im Islam, Gedenkbuch zur Erinnerung an D. Kaufmann, S. II, S. A.). — Horovitz, S. 162 f.

mit einer bestimmten Funktion beauftragt sind[1]). Wie der Mashīt, der Verderber (Jes. 54, 16; Jer. 22, 7), sind auch sie den Kriegswaffen ähnlich nur Werkzeuge Gottes, die gleichsam als Henker seine Urteile vollziehen. Da die Todesengel ebenso wie die Strafengel wie zu einer Exekution kommandierte Soldaten handeln, hat es nichts Auffälliges, daß sie in einander übergehen. Dagegen sind die Todesengel mit den Wächterengeln nicht identisch. Su. 6, 61 ist zu lesen: „Allah sendet über euch Wächter, bis daß, wenn zu einem von euch der Tod kommt, unsere Gesandten ihn zu sich nehmen, und sie sind nicht lässig. Alsdann werden sie zurückgebracht zu Allah, ihrem Gebieter". Da Allah selbst den Tod verordnet, sind keine Wärter dazu nötig, ihn festzustellen. Es wäre auch auffällig, daß Muhammed im gleichen Verse dieselben Engel einmal Wächter und dann wieder Gesandte nennt. Die Parallele Su. 7, 35 (Su. 6 zeitlich sehr nahe) hat die Vorstellung in aller Deutlichkeit, daß die Todesengel erst beim Tode herbeikommen. Da heißt es: „Jene — die Ungläubigen — soll erreichen ihr Teil aus dem Buch, bis daß dann, wenn unsere Boten zu ihnen kommen, sie sie mit sich nehmen, d. h. ihren Tod herbeiführen". Das genannte Buch ist das „Termine setzende" Buch, in dem die Lebensdauer jedes Menschen verzeichnet ist. Der Sinn der Stelle in der 6. Sure ist, daß die Wächter ihr Amt während des ganzen Lebens des ihnen anvertrauten Menschen bis zu seinem Tode ausüben. Dann kommen die Todesengel und holen den Menschen zu Allah[2]). Die Tätigkeit der Todesengel wird mit tawaffa, die Seele nehmen, sterben lassen (Lane), bezeichnet; es wird am besten mit: „im Tode zu sich nehmen" wiedergegeben. Wie alles, was Engel oder auch Satane tun, ebenfalls von Allah selbst ausgesagt wird, so auch die Arbeit der Todesengel (Su. 39, 43). Genauer genommen sind es nur die Seelen, die die Todesengel zu sich nehmen, wie es auch Su. 39, 43 (von Allah gesagt) heißt, oder wie Su. 6, 93 die Engel den Ungläubigen, die mit dem Tode ringen, zurufen: „Gebt eure Seelen heraus". Für gewöhnlich aber werden die Toten mit ihren Seelen gleichgesetzt, so daß es heißt, daß die Engel sie selbst zu sich nehmen. Dadurch, daß sie die Seelen fordern, führen sie den Tod herbei. Sie haben dieses Amt nicht nur bei den Ungläubigen, sondern auch bei den Muslimen auszuüben (Su. 16, 34). Diese letzteren bringen sie in das Paradies. Der Tod der Gottlosen beschäftigt nur Muhammed aus begreiflichen Gründen viel öfter. Die Todesengel kündigen den Ungläubigen beim Tode die Strafe an (Su. 6, 93). Besonders drastisch wird ihr Vorgehen dabei Su. 8, 52; 47, 29 geschildert. Sie schlagen diese ins Gesicht und auf den Rücken und rufen ihnen zu: „Schmecket die Strafe des Verbrennens"! Dieses Schlagen hat nicht den Zweck, die Ungläubigen zu töten, diese sind schon tot. Die Seelen werden gezüchtigt. Dann werden sie in die Hölle befördert: „Tretet ein in Dschahannams Tore, ewig darinnen zu verweilen!" (Su. 16, 31). Für das Schlagen der Todesengel bietet die

---

[1]) Duhm, die bösen Geister, S. 53.

[2]) Grimme meint, daß die Wächter wohl auch Todesengel genannt werden. Er legt wohl Su. 6, 61 dahin aus.

rabbinische Literatur sehr viele Parallelen [1]). In der etwas späteren pseudepigraphischen Literatur findet die Vorstellung von Strafengeln eine sehr reichliche Verwendung [2]). Von dieser Seite her hat Muhammed den genannten Zug übernommen.

An einer Stelle, Su. 35, 11, wird der Name Todesengel gebraucht, Malak al-maut. Der angeführte Relativsatz: „der Todesengel, der mit euch betraut ist", läßt darauf schließen, daß Muhammed nicht damit sagen will, daß es nur einen Todesengel gibt. Die Tradition bringt aber diese Stelle mit der jüdisch-rabbinischen Vorstellung zusammen und redet vom Todesengel Izrail [3]). Muhammeds Auffassung entspricht das nicht. Seine Todesengel heben sich nicht aus der Schar der übrigen Engel hervor.

Die 79. Sure beginnt mit einem Schwure: „bei den im Ruck Entreißenden und den leicht Emporhebenden (und den Einherschwebenden und den Voraneilenden)". Vielleicht sind diese Namen auf die Todesengel bei ihrem Werke zu deuten. Dann wären die „leicht Emporhebenden" (ghariqa, Lane: wie einen Eimer aus dem Wasser ziehen) diejenigen unter ihnen, die die Seelen der Gläubigen ins Paradies geleiten, die „im Ruck Entreißenden" aber diejenigen, die die Ungläubigen im Tode zu sich nehmen. Wir hätten dann eine ähnliche Vorstellung im Koran festzustellen wie in der rabbinischen Theologie, nach der Gott die Ungerechten den bösen grimmigen Engeln übergeben soll, damit sie ihre Seelen herausreißen [4]). Freilich einen Streit der guten und bösen Engel um die Seele des Menschen kennt Muhammed nicht. Es geht alles ohne jeden Kampf ab. Der Ausgang jedes Menschen ist von Allah längst festgesetzt [5]).

Der mit der Vorstellung der Todesengel verbundenen Ansicht, daß die Menschen bereits bei ihrem Tode von diesen entweder in das Paradies oder in Dschahannam befördert werden, steht die im Koran viel häufiger begegnende Anschauung gegenüber, daß erst das jüngste Gericht die Entscheidung bringen werde. Der Koran sucht diese beiden Gedankenreihen nicht auszugleichen und läßt die sich daraus ergebenden Widersprüche auf sich beruhen. Da am jüngsten Tage alle sterben werden, gehen die beiden Vorstellungen ineinander über, und es läßt sich nicht im einzelnen Falle ausmachen, welche von beiden vorliegt.

Muhammed hat die Auffassung, daß solche Gerichte Gottes, wie er eines androht, sich, wenigstens in ähnlicher Form, schon öfters abgespielt haben. Er scheint sich das Weltgeschehen eingeteilt in einzelne Epochen vorgestellt zu haben, die jedesmal mit einem Gericht abgeschlossen wurden. Die Sintflut hat das Modell dazu gegeben. Jede dieser Zeiten hat ihren

---

1) Vgl. Eisenmenger, S. 883. Er führt eine lange Liste von Namen solcher Engel an, die die Verdammten schlagen.

2) Vgl. Duhm, a. a. O. S. 53.

3) Nach Hirschfeld, Beiträge, S. 45 f., ist dieser jüdische Todesengel mit Satan und Sündentrieb identisch (Baba batra, 16 a). Der koranische hat nichts Satanisches an sich.

4) Duhm, S. 53.

5) Duhm (54) erinnert an die persische Anschauung von dem Streit zwischen guten und bösen Engeln um die Seele (die merkwürdige Haggada Midr. R. zu Dtn. — der Vorgang beim Tode des Mose, Jud. 6).

Propheten. Nur hat sich wohl ein solches Gericht nicht jedesmal über den ganzen Erdkreis erstreckt. Eines wird durch die zu Lot gesandten Gäste heraufgeführt, die sich dadurch als Strafengel erweisen. Die Stelle des Propheten nimmt dabei Lot ein. Die Rusulu, die Lot besuchen, führen als Strafe für „die Stadt“ ein Naturereignis herauf.

Die Strafe, die über frühere Völker hereingebrochen ist, wird im Koran gewöhnlich mit Ṣaiḥa bezeichnet, einem Worte, das Aufschrei, Strafe, Schrei der Kreißenden, evil mischief (Lane), bedeutet. Sale gibt es mit a terrible noise (Su. 23, 43), terrible storm, severe punishment wieder, Henning übersetzt „Schrei“ (Gabriels)[1]. Man könnte an den Schrei denken, die diejenigen ausstoßen, die von dieser Strafe getroffen werden. Aber die Ṣaiḥa kommt vom Himmel, wie ja auch die Strafengel Lots auf Sodom eine Strafe von oben senden. Demnach möchten wir auf ein Donnerkrachen, ein Donnerwetter, Donnerschlag zu schließen haben. Daß Engel ein solches Gericht vollziehen, ist durch die Lotgeschichte belegt, Gabriel aber wird nicht als Vollstrecker einer solchen Strafe genannt. Allah kennt noch andere Vernichtungsmittel. Gegen die einen Sünder wurde ein Steinwind gesandt, andere verschlang die Erde (Korah), andere wurden ertränkt (Sintflut). Auch himmlische Heere vollziehen Gerichte Gottes (Su. 29, 39; 36, 27).

Anders ist die Ausdrucksweise Su. 37, 19: Beim jüngsten Gericht wird über die Mekkaner ein einziger Schrei, Zadschra, kommen. Hier ist eher an das Feldgeschrei und die Stimme des Erzengels, wie sie 1. Thess. 4, 16 als Anzeichen des Weltgerichts genannt werden, zu denken. Der Koran sagt uns freilich nichts darüber, von wem „der Schrei“ ausgehen wird. Sonst ist bei dieser Gelegenheit von einem Rufer die Rede (Su. 54, 6). Der Daʿī ruft zu einem widerwärtigen Geschäft. Die Toten stehen auf und hasten dem Rufer entgegen. Sale trifft mit der Uebersetzung „the sommoner“ den Sinn des arabischen Wortes noch schärfer. Dem Posaunenschall geht (Su. 36, 49) der Schrei der Vernichtung, Ṣaiḥa, vorauf, der das Ende heraufführt. Die Posaune dagegen führt die Erweckung der Toten herbei. So ist auch der Rufer nicht derjenige, der den Untergang, sondern derjenige, der die Auferstehung ankündigt. Sein Ruf ist etwas anderes als der Schrei der Vernichtung. Daß der Daʿī ein Engel ist, dürfen wir als selbstverständlich annehmen. Die muslimische Tradition gibt ihm den Namen Israfil. Sonst läßt Muhammed die Auferstehung und das Gericht nach biblischem Vorbilde durch die Posaune angekündigt werden. Sie heißt Ṣūr[2]) oder Naqūr (74, 8). Das Neue Testament hat die Auferstehungsposaune vom Alten übernommen. 1. Kor. 15, 52 spricht von der letzten Posaune; 1. Thess. 4, 16 ertönt die Posaune Gottes neben einem Feldgeschrei und der Stimme des Erzengels. Das Bild ist von der Kriegsposaune genommen. Diese kündigt das

---

[1]) Diese Strafe trifft Noahs Volk (Su. 23, 43), Thamūd (11, 70; 51, 44; 54, 31), Schoʿeibs Volk (11, 97), Sodom (15, 73 ff.), Korah (29, 39), Pharao, Haman, Antiochia (36, 28), und das Volk von El-Hidschra (15, 83).

[2]) Su. 6, 73; 27, 89; 39, 68; 78, 18. Sind mit diesen Musikinstrumenten Hörner gemeint, so wird an die ältere jüdische Vorstellung angeknüpft.

kommen des Herrn an, aber dient nicht dazu, die Toten wachzurufen. Matth. 24, 31 ertönt ihr Signal ebenso wie Jes. 27, 13, um die verstreuten Auserwählten zu sammeln. Es ist ein Ruf zum Gottesdienst [1]). Eng an diese Vorstellung schließt sich Su. 78, 18 an: Wenn in die Posaune gestoßen wird, dann werden die Gläubigen in Scharen kommen. Die in den Gräbern stehen auf und eilen zu ihrem Herrn (Su. 36, 51). Alle Wesen im Himmel und auf Erden werden erschrecken bis auf die, die Allah belieben (Su. 27, 89). Denn sie kündigt doch einen schweren Tag (Su. 74, 8) an, der angedroht ist (Su. 50, 19). Der Tod (Su. 50, 18 f.; 69, 13) oder der Weltuntergang geht, wenigstens nach der geläufigeren Anschauung des Korans, dem Posaunenschall voran. Doch tritt auch gelegentlich das Trompetensignal an Stelle des Donnerkrachens. Wenn ein einziger Posaunenstoß erschallt, zerbrechen Erde und Himmel (Su. 69, 13 ff.). Beide Auffassungen werden in Su. 39, 68 kombiniert, eine erste Posaune macht alle Wesen bewußtlos (oder tot), eine zweite erweckt sie wieder. Diese Unterscheidung geht auf die verschiedene Auffassung im Neuen Testament zurück, daß die Posaune einmal des Herrn Ankunft verkündet, das andere Mal dazu dient, die Gemeinde zusammenzurufen. Muhammed hat außerdem die Vorzeichen des jüngsten Gerichts als die kommende göttliche Strafe angesehen. Die Angabe in Su. 39, 68 (vgl. 27, 98), daß bei der ersten Posaune alle Wesen entseelt werden, hat Veranlassung gegeben zu der Frage, ob auch die Engel sterben werden [2]) Die muslimische Tradition nimmt das an [3]). Doch ist es näher liegend unter denjenigen, die Allah belieben, daß sie nicht sterben (Su. 39, 68), die Engel mit zu verstehen. Auch werden die Heiligen und Märtyrer nach Muhammeds Ansicht kaum noch einmal sterben sollen.

Daß Engel die Posaune blasen werden, wird nirgends im Koran ausdrücklich erwähnt.

Die eigentliche Funktion der Engel beim jüngsten Gericht, fällt nach Su. 50 einer ganzen Reihe himmlischer Beamter zu. Daß Engel beim jüngsten Gericht nicht nur als Gefolge Gottes, sondern auch als Vollstrecker der göttlichen Strafe auftreten, ist ebenfalls neutestamentliche Auffassung [4]). So ist auch im Koran ihre Aufgabe, die Gläubigen ins Paradies, die Ungläubigen in Dschahannam zu befördern (s. u.).

Dagegen geht die Vorstellung von den Gerichtsengeln letzten Endes wohl auf persischen Ansichten zurück [5]). Denn wir werden wohl in den beiden „Begegnern", den Mutalaqqijā, Totenrichter zu sehen haben. Su. 50, 16 ff. lautet: „Wenn die beiden Begegner einander begegnen werden, die zur Rechten und zur Linken sitzen, wird nur ein bereiter Wächter (Raqīb) neben (dem Menschen) ein Wort von sich geben. Und es kommt der Todeskampf in Wahrheit: ‚das ist's, dem du auszuweichen dachtest'. Da wird in die Posaune gestoßen: das ist der Tag, der angedroht war! Dann

[1]) Nielsen, S. 160.
[2]) Ibn Abbas, Baidh.
[3]) Eickmann, S. 39 f.
[4]) Matth. 13, 39, Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen.
[5]) Raschnu razista, Mithra und Çraoscha; vgl. auch das ägyptische Totengericht

wird jede Seele mit einem Treiber, Sā'iq, und einem Zeugen, Schahīd, kommen. ‚Wahrlich, du warst dessen achtlos, und wir nahmen deine Hülle von dir, daß dein Blick heute scharf ist.' Da wird sein Gefährte (Qarīn) sprechen: ‚Das ist's, was bei mir bereit ist'. — ‚Werfet ihr beiden in die Hölle jeden trotzigen Ungläubigen, der das Gute hemmt, ein Uebertreter, ein Zweifler, der neben Allah andere Götter setzt; und werft ihn (ihr beide) in die strenge Strafe!' — Sein Gefährte wird sprechen: ‚Unser Herr, ich verführte ihn nicht, doch war er in tiefem Irrtum.' — Der wird sprechen: ‚Streitet nicht vor mir, ich sandte euch die Drohung zuvor. Das Wort wird nicht bei mir geändert, und ich tue den Dienern kein Unrecht'."

Es treten auf in dieser Gerichtsszene außer dem abzuurteilenden Menschen und Allah die zwei „Begegner", der Wächter oder Aufpasser (Raqīb), der Treiber, Sā'iq, und der Zeuge, Schahīd, dazu kommt noch der Gefährte, Qarīn. Dieser letztere ist der „Leibsatan". Unter dem Raqīb dürfte der Wächterengel zu verstehen sein, der dann auch als Zeuge zu fungieren hat. Der Aufpasser ist nicht bereit zur Niederschrift, wie Henning denkt, — es ist ja alles schon aufgeschrieben —, sondern dazu, statt des Menschen Bericht über dessen Leben zu erstatten, während dieser zu schweigen hat. Zu solchen Aussagen ist aber keiner besser im Stande als der Wächterengel, der alle Taten des Menschen während seines ganzen Lebens aufgezeichnet hat. Er fungiert als himmlischer Staatsanwalt, hat also die Rolle beim jüngsten Gericht übernommen, die in den biblischen Religionen dem Satan zugeschrieben wird. Unter dem Treiber ist der Todesengel zu verstehen, der die Seele zu Allah befördert. Die Reden, die dieser Sā'iq an den Toten richtet, sind ganz in der Art gehalten, wie auch sonst die Todesengel die Ungläubigen mit Vorwürfen überschütten. Die beiden Begegner mit dem Treiber und dem Zeugen gleichzusetzen, geht nicht an. Sie sitzen schon da, dann erscheint erst die Seele in Begleitung zweier Engel, und zwar kommt jede Seele in solcher Gesellschaft. Es treten also viele Treiber und Zeugen auf. Solche Engel hätten auch keine Zeit sich zu setzen. Auch ist das keine Begegnung, wenn der Todesengel zum Wächter kommt, der doch ständig bei dem Menschen ist. Auch vor Gericht wird weder der Treiber, der Büttel, noch der Zeuge sich gesetzt haben, sondern sie werden gestanden haben. Die Tradition gibt den beiden Begegnern die Namen Munkar und Nakir, Bosheit und Verleugnung. Sie unterscheidet sie also von den übrigen Engeln, die beim Gerichte auftreten. Die Mutalaqqijā sind als eine Art Beisitzer anzusehen, die zur Rechten und zur Linken, nämlich Allahs, sitzen, oder, wenn die Aufforderung, den Ungläubigen in die Hölle zu werfen, an sie gerichtet ist, als Nachrichter, die Allahs Urteil sogleich vollziehen. Ihren Namen hätten sie dann daher, daß sie von der Rechten und der Linken Allahs kommend, sich beim Verurteilten begegnen. Daß die „Begegner" allein beim jüngsten Gericht in Funktion treten, geht auch daraus hervor, daß dieses selbst als „Tag der Begegnung", jaum at-talāqi, bezeichnet wird (Su. 40, 15) [1]. — Der Qarīn, der Gefährte, erscheint vor Gericht als Mitangeklagter.

[1] Lane gibt talaqqāhū wieder mit: he received it; lāqāhū, he met him face

Die Gerichtsszene spielt sich ab, wie folgt: Neben Allah setzen sich die Begegner. Nun kann das Gericht beginnen. Der Todesengel geht und holt die Seele und macht ihr schon auf dem Wege Vorwürfe. Beim Schalle der Posaune langt die Seele mit dem Treiber und dem Wächterengel an. Der „Gefährte“ freut sich, daß es seinem Genossen nun auch schlecht gehen wird. Der Wächter erstattet seinen Bericht, und Allah fällt das Urteil: Höllenstrafe! Die beiden Begegner (s. den Dual!) haben das Urteil zu vollstrecken. Der Qarīn sucht noch einmal alle Schuld auf den Menschen abzuwälzen. Allah duldet vor sich keinen Streit. Am Urteil wird nichts geändert.

In der Tradition werden Munkar und Nakir als Strafengel angesehen, die den Toten unaufhörlich mit glühenden Keulen schlagen. Sie werden als Schwarze mit blauen Augen geschildert[1]). Oder sie haben gar Krallen[2]). Hier handelt es sich um wohl Einflüsse aus der rabbinischen Angelologie[3]).

Beim jüngsten Gericht kommen auch die Engel ins Verhör. Sie werden gefragt, ob ihnen die Ungläubigen gedient haben. Sie erklären, daß dies nicht der Fall gewesen sei, sondern daß jene sich an die Dschinn gewendet haben (Su. 34, 39). Es ist aber im Koran nicht wie 1. Kor. 6, 2 f.; 2. Petr. 2, 4; Jud. 6; Hen. 10, 4 ff. von einem Richten und Bestrafen gefallener Engel die Rede, weil Muhammed den Begriff Engel auf gute Geister beschränkt.

XXIX. Höllenhüter und Paradieseshüter[4]).

Die Höllenhüter, Ḥazana, sind nicht wie in unserer Volksvorstellung, die auf eine Gleichsetzung von Tod und Teufel zurückgeht, auch im Koran Teufel, sondern Engel. Der Teufel ist im Koran ebensowenig der Herrscher der Hölle wie im Neuen Testament. Der Teufel wird in der Offenbarung Johannis von einem Engel mit einer großen Kette gebunden in den Abgrund geworfen (20, 1)[5]).

Muhammed stellt sich Dschahannam wie ein Gefängnis vor. Die Höllenhüter sind die Gefängnisaufseher. Sie nehmen die Verurteilten in Empfang und halten sie in Gewahrsam. Sie stehen unter einem Hauptmann oder Oberaufseher, Mālik. Wenn die Scharen der Verdammten anlangen,

---

to face, had an interview with him. Das würde uns darauf führen, daß die Mutalaqqijā diejenigen Engel sind, die die Gerichteten in Empfang nehmen und sie in die Hölle werfen, alqijā, also Henkersknechte, Nachrichter.

[1]) Vgl. Hammer, S. 7. An dieser Stelle werden Munkar und Nakir mit Hārūt und Mārūt zusammengeworfen.

[2]) Wolff, c. 14—16; S. 58.

[3]) Im Buche Henoch finden sich gute und böse Strafengel nebeneinander (62, 11; 66, 1 f.). Gute begegnen in der geheimen Offenbarung (15, 168, 16). Im Hermas (Par. 6, 3, 2) wird der Strafengel ein gerechter Engel genannt (Kurze, a. a. O. S. 28).

[4]) Vgl. I. Henoch, 53—54; II. Henoch, 42 (Schilderung der Geister); Apok. Sophonia (?), Steindorff, S. 150; Petrusapok.; Apok. Joh. 9, 1—11; Bousset, S. 393, Anm. II.

[5]) Auch jüd. Trad.: 'Arakīn, 15 b. Gott hat über die Hölle einen Engel gesetzt, der das Verdammungsurteil an den verstorbenen Sündern vollzieht (Scheft., 55, A. 10).

werden die Tore der Hölle geöffnet. In diese werden sie hineingetrieben. Die Höllenhüter fragen sie ähnlich wie schon die Todesengel, ob nicht Gesandte ihnen die Zeichen des Herrn verlesen und sie vor dem jüngsten Tag gewarnt haben. Das müssen die Ungläubigen zugeben. Mit den Worten werden sie dann in Dschahannam gesandt. „Gehet ein in die Pforten Dschahannams, ewig darinnen zu verweilen; und schlimm ist die Wohnung der Hoffärtigen" (39, 71). Die Engel, die über das Höllenfeuer gesetzt sind, werden als starke und strenge Engel bezeichnet, die gegen Allahs Befehl nicht widerspenstig sind, und die tun, was sie geheißen sind (Su. 66, 6). Sie sind also keine aufsässigen Satane. Sie lassen niemand aus der Hölle heraus. Muhammed hat sogar einmal ihre Zahl in einer frühmekkanischen Sure genannt (Su. 74, 30). Sie sind neunzehn Engel. Diese Zahl scheint aber Anlaß zu Streitereien gegeben zu haben, und so sagt Muhammed, sie sei nur zu einer Versuchung der Ungläubigen offenbart worden und zur Stärkung des Glaubens der Gläubigen. Eine Zwiesprache der Verdammten mit den Höllenhütern findet nicht nur statt, wenn jene in die Hölle geworfen werden (Su. 67, 8; 39, 71). Die in Dschahannam schmachten, bitten die Hüter um Fürsprache bei Allah, daß er wenigstens einen Tag von der Pein Erleichterung schaffe. Diese aber weisen sie ab. Sie mögen selbst rufen, — aber der Ruf der Ungläubigen ist im Irrtum, d. h. vergeblich (Su. 40, 52 f.). Diese Szene erscheint deutlich von dem Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus inspiriert. Zu Mālik schreien die Höllenbewohner: „Daß doch dein Herr ein Ende mit uns machte!" Er entgegnet: „Ihr müßet verweilen" (Su. 43, 77). Mālik ist also nicht etwa ein selbständiger Beherrscher Dschahannams, sondern Allahs Diener.

Daß die Höllenwache, Zabānija, (armed soldiers of the prefect of the police, or officiers, Lane), die Muhammed Su. 96, 18 gegen einen Gegner herbeirufen will, sich aus 19 Hazana (Schatzmeistern) zusammensetzen soll (Su. 74, 30), erscheint außerordentlich willkürlich. Eine Diskussion Bertholets über die Zahl 114, kann vielleicht etwas Licht über die sonderbare Ziffer geben. Nach Meinung eines Teiles der Rabbinen soll die Auferstehung 114 Jahre in Anspruch nehmen. Bertholet erklärt nun diese Zahl als eine Verdoppelung der Zahl 57, die im Bundahisch auftritt. 57 ist weiter = 3.19. Das ist eine Kalenderzahl. Um 432 v. Chr. gab es den 19jahrigen Mondzyklus des Meton. Eine 19jährige Schaltung ist auf dem Boden spätbabylonischer Kultur nachgewiesen [1]). Dem Richter der Unterwelt bei den Japanern, dem Höllenkönig Emma-o (Yama-rāja, eine Umwandlung des indischen Todesgottes Yama) assistieren 18 Unterrichter und Dämonen. Durch diese Notiz wird man veranlaßt an indische Abstammung dieser Zahl 18 + 1 = 19 zu denken [2]).

Da Dschahannam eine Transskription von Gē-Hinnōm ist, so liegt es nahe, den Höllenhauptmann Mālik mit Moloch in Verbindung zu

[1]) Vgl. A. Jeremias, Handbuch d. altor. Geisteskultur, S. 158; A. Bertholeth, zur Frage des Verh. von Persischem und jüdischem Auferstehungsglauben (Festschr. für K. Andreas, 1916, S. 158).

[2]) Chantepie de la S., I, 384, Japan.

bringen[1]). Im Tale der Ben Hinnōm bei Jerusalem wurde Jahwe in babylonisch-assyrischer Weise als Melekh (Melech, Moloch) verehrt[2]). Zur Zeit Manasses sollen dort Kinder verbrannt worden sein. Wegen dieser heidnischen Greuel verkündete Jeremia, daß es nicht mehr Gē-ben-Hinnōm, sondern Würgtal heißen und voller Leichen werden solle. Diese Frevelstätte soll bei einer Einnahme der Stadt durch die Chaldäer zu einer Leichengrube werden (LXX: polyandrion). Da das Tal seinen Namen schon vor dem Molochsdienst hatte (Jos. 15, 8; 18, 16), kann Hinnōm nicht appelativ als „Gewimmer" von dem Gewimmer der zu opfernden Kinder erklärt werden[3]). Es ist nach den Söhnen eines sonst unbekannten Mannes genannt. Die Stellen bei Jeremia stehen in Wahrheit dem späteren Gebrauche des Namens für Hölle entgegen, denn das Tal soll ja nicht mehr den alten Namen tragen. — Trotzdem war Gēhinnōm bei Juden und Christen allgemein als Name der Hölle angenommen worden.

Scholz sagt, der Molochkult sei bei den Juden älter als die Berührung mit den Assyrern[4]). Der Moloch war ein Sonnengott, eine Phase des Sonnenlaufs, und zwar in der sengenden und verzehrenden Glut des Hochsommers, also in ihrer höchsten Potenz[5]). Er stand also zu dem Feuer in Beziehung. Dieser Umstand erklärt besser, wie er zum muhammedanischen Höllenvogt werden konnte, als der Hinweis, daß man ihm im Tale Hinnōm Kinder opferte. Der Name Mālik kommt nur an einer spätmekkanischen Stelle vor. Trotz seines fürchterlichen Amtes ist Mālik ein guter Engel und handelt in Allahs Auftrag. An ihm ist weder etwas sittlich Böses, noch Satanisches. Mit dem Tode ist er nicht identisch, im Gegenteil, er macht kein Ende mit den Leuten im Feuer (Su. 43, 77). Er ist aber auch kein Höllenfürst, sondern mit seinen 18 Hütern ein recht bescheidener Oberengel. Hier weicht Muhammed wieder in seiner Art von der christlichen und vor allem jüdischen Tradition ab, die einen Engelsfürsten der Hölle kennt[6]).

Die Stellen, in denen die Hölle personifiziert wird, dürften wohl sämtlich als dichterische Bilder anzusehen sein. Mālik wird nie mit der Hölle identifiziert. Su. 67, 8 heißt es, daß die Hölle fast vor Wut berstet. „Die Glut, zerrend am Skalp, ruft jeden, der den Rücken gekehrt und sich gewendet und zusammengescharrt und aufgespeichert hat (70, 15 ff.)". Su. 50, 29 wird die Hölle von Allah gefragt, ob sie voll sei, und sie antwortet: „Ist noch Zuschuß da?" Demgegenüber steht, daß weit öfter von den Toren der Höllen geredet wird (z. B. Su. 15, 44), und daß

---

[1]) a. d. Äthiopischen übernommen: dschahannam (Nöld., N. Beitr., 47); nicht a. d. Griechischen: geenna, oder Syrischen: gehanna (Rud., 34, A. 54).

[2]) Vgl. Schwally, 143. — 2. Kö. 23, 10; Jer. 7, 31; 19, 6 ff.; 32, 35.

[3]) Rabbi Elias b. Tischbi, Kimchi und Raschi (Scholz, 184, Anm. 1); Hieronymus, Comm. in Jer. c. 7 u. 32 gebraucht Gehenna für Hölle und höllisches Feuer (Buxtorf, lex. talm. s. v.).

[4]) Geg. Movers, Keil u. Schrader, die den Molochkult des Ahas als Nachahmung des assyr. Götzendienstes für die Feuergötter Adar-Malik u. Anu-Malik erklären. Scholz, 184.

[5]) Scholz, S. 193 ff. Moloch.

[6]) Sanh. 52 a; 'Arakin, 15 b. — Scheft. 157.

Grimme nicht recht hat, daß die Personifikationen nur in den etwas späteren Suren vorkommen [1]).

Das Paradies hat ebenfalls seine Hüter, die denselben Namen tragen wie die Höllenhüter. Sie geleiten ähnlich diesen mit entsprechenden Worten, die Gläubigen ins Paradies. Diesen kommen sie entgegen und sprechen: „Dies ist der Tag, der euch verheißen ist." (Su. 21, 103). Sie verhalten sich ganz ähnlich wie die Todesengel, wenn sie die Rechtschaffenen zu sich nehmen und sagen: „Friede sei mit euch, tretet ein ins Paradies zur Belohnung für das, was ihr Gutes gewirkt habt!" (Su. 16, 34). Su. 39, 73 bringt eine fast wörtliche Parallele zum Eingang der Ungläubigen in Dschahannam im Vers 71 f. Getrieben werden hier die Gottesfürchtigen in Scharen ins Paradies, bis sie zu ihm gelangen und seine Tore geöffnet werden. Ihnen aber bieten die Hüter einen besseren Willkommengruß als die Höllenwache den Ungläubigen: „Friede sei mit euch! Ihr waret gut gewesen, so tretet ein für immerdar!" Die Gläubigen preisen als Antwort Allah, daß er seine Verheißung erfüllt habe. Sie sehen dann die Engel und Allahs Thron. — Diese Gegenüberstellung der Aufnahme der Gläubigen ins Paradies mit der der Ungläubigen in die Hölle in der Weise, daß beide Vorgänge mit möglichst den gleichen Worten erzählt werden, erinnert stark an die Erzählung in dem Fragment 22 des Kordaavesta, wo dem Guten seine guten Taten in Gestalt eines schönen Mädchens, dem Bösen seine bösen Taten in Gestalt eines häßlichen alten Weibes begegnen [2]). Die jüdische Tradition kennt die Bewillkommnung der Frommen durch drei Scharen von Engeln und der Gottlosen durch drei Scharen Dämonen [3]). Von dieser hat Muhammed offenbar seine Vorstellung übernommen, während die jüdische Tradition jedenfalls wieder aus persischer Quelle geschöpft hat [4]).

Es ist nicht ganz sicher, ob die Engel, die mit dem Friedensgruß zu den Seligen in den Garten Eden eintreten, um ihnen Gesellschaft zu leisten, als Paradieseshüter anzusehen sind (Su. 13, 23 f.). Ueber die Bewohner des Paradieses zu wachen ist nicht not, dagegen bedarf es der Hüter, die dieses vor unbefugten Eindringlingen schützen. Wir werden als solche die „Männer" am „Erkennungsort" zwischen Paradies und Hölle anzusprechen haben (Su. 7, 44). Sie erkennen alle Menschen an ihren Merkmalen, ob sie in die Hölle oder ins Paradies gehören. Das müssen sie, denn sonst könnten sie ihres Amtes nicht walten. Sie möchten wohl in das Paradies eintreten, aber sie dürfen ihren Posten nicht verlassen. Zwischen Dschahannam und Paradies ist ein Vorhang, Ḥidschāb (Scheidewand, Corrière. Lane.). Unter den 'Aʿrāf, die doch offenbar mit dem nachfolgenden ridschālūn jaʿrifūna zusammenhängen, werden wir uns er-

[1]) Grimme, Muh. II. S. 162; — Geiger, S. 65 ff. stellt den Bericht im Buche Othioth Darabbi Akiba 8, 1, nach der der Höllenfürst täglich sagt: Gebt mir Speise zur Genüge! mit Su. 50, 29 zusammen. Doch wird im Koran Mālik nie mit der Hölle verselbigt.

[2]) Vgl. Spiegel, Avesta. 1852; III. Bd.

[3]) Talmud Ketubot, 104a. (Scheft. 179 ff. § 90). — Spätjüdische Parallelen und solche aus dem jüngeren Parsismus bei Scheft., 186, A. 6 u. 7.

[4]) Persische Parallelen: Kohut, Was hat usw. II, 567.

höhte Postenstellungen vorzustellen haben, wie sie in Gefangenlagern für die Wächter errichtet werden. Das Wort bedeutet Hochplatz. Diese „Männer" (doch wohl Hüterengel) reden mit den Seligen und Verdammten ganz in der Weise, wie es sonst im Koran von den Engeln erzählt wird, jene grüßen sie mit dem Friedensgruß, diesen machen sie Vorwürfe wegen ihres Geizes und ihrer Hoffart. Die Verdammten unterhalten sich auch mit den Seligen darüber, daß beide erhalten haben, was Allah verhieß. Ein Rufer unter den Verdammten stößt einen Fluch über die Ungerechten aus. Dann bitten die Feuersgefährten die Paradiesbewohner um Wasser und Paradiesesfrüchte. Das kann ihnen aber nicht gewährt werden. Die Scheidewand zwischen den beiden Orten im Jenseits sowohl wie das Verlangen der Unseligen nach Wasser erinnert stark ans Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus. Auch der Umstand, daß die Leute auf den Wachtposten den Verdammten das Sammeln von Schätzen vorwerfen, ist ein Hinweis darauf, daß die ganze Szene nach dem genannten Gleichnis gebildet ist. Denn es ist im Evangelium ein „reicher" Mann, der in der Hölle schmachtet. Aehnlich wie der Himmel gegen böse Geister behütet wird, wird hier das Paradies gegen die Höllenbewohner bewacht. Diese Jenseitsvorstellung wiederspricht allerdings der anderen, nach der die Dschahannam ein Gefängnis ist. Das bestärkt die Annahme, daß hier christliche Ansichten Muhammed beeinflußt haben mögen.

Man hat allerdings auch den Ausdruck „Männer" wörtlich verstehen wollen und hat wegen der Bemerkung, daß diese nicht ins Paradies eintreten dürfen, obwohl sie es begehren, auf Leute geschlossen, die sich in einer Art Fegefeuer befinden [1]). Tafsir-i-Raufi i. l. gibt drei verschiedene Auffassungen an: Diese „Männer" sind entweder Menschen, deren gute und böse Taten gleich sind, oder es sind Märtyrer und hervorragende Gläubige, denen Himmel und Hölle gezeigt wird, oder aber es sind Engel in Menschengestalt. Die erste Auffassung würde der persischen Vorstellung vom Ort der „Gemischten", gātan misvānem [2]), ähnliche Anschauungen voraussetzen. Doch ist diese Annahme deswegen abzulehnen, weil nach dem Koran nicht nach den Werken, sondern dem Glaubensbekenntnis abgeurteilt wird, es also nur ein Entweder-oder gibt. Bei der zweiten Annahme wäre die Beschränkung der Bewegungsfreiheit der „Männer" ohne Sinn. Es bleibt also nur die dritte. Es handelt sich ja auch um Verhältnisse im Jenseits, so daß wir umso weniger an Menschen zu denken brauchen.

In der 72. Sure treten neben den sonst als Himmelschutz genannten Sternschnuppen, Schuhub, gewaltige Hüter auf (V. 8). Wer diese Wächter sind, bleibt unklar. Nach Su. 37, 7 sind die Sterne selbst zur Hut bestimmt. Dagegen sind die Sterne nach Su. 67, 5 zu Steinen für die Satane bestimmt. Es wird nie gesagt, daß etwa die Himmelshüter die Sternschnuppen schleuderten. Muhammed hat wohl in der frühmekkanischen

---

[1]) So Sale. — Dantes Purgatorio soll als „Läuterungsberg" zu übersetzen sein. Das wäre ein Anklang an unsere Koranstelle. — Lane. s. v.

[2]) Vgl. Scheft. 186 f. § 93; bei d. Juden: עוֹלָם מְעוּרָב, auch bei einer Kasäersekte begegnen solche Vorstellungen.

Zeit die Sterne für belebte Wesen gehalten. Die Sterne sind die Himmelshut selbst. Die Schnuppe fährt wie ein Himmelsdrache auf den lauschenden Teufel. Auch Paulus hält ja die Sterne für belebte Wesen [1]). Solche lebendige Sterne sind vielleicht auch die ʿIrīn, die heiligen „Wächter" in Daniel. Ihr sonderbarer Name, der sich aus den Danielstellen nicht erklärt, fände so eine ansprechende Deutung [2]). Dem Parsismus sind die Sterne als Himmelswächter ebenfalls bekannt [3]). Aber wie in dieser Religion auch die Fravaschis als Himmelswächter dargestellt werden, die ganz wie im Koran den Himmel gegen das Eindringen der bösen Dämonen schützen [4]), so hat auch Muhammed in späteren Suren sich die Himmelswächter wohl als Engel vorgestellt. Er läßt aber, wie er es auch bei anderen Angelegenheiten tut (z. B. Engelschutzheere), die alte Vorstellung neben der neuen stehen. Neben die Sternschnuppen treten die Wächter. Daß diese die Schnuppen schleudern, hat wohl aber erst die Tradition geschlossen, denn Muhammed hat nicht die Vorstellung, daß Engel in die Natur eingreifen.

XXX. Engel der Versuchung [5]).

Satansengel kennt der Koran nicht. Die Engel sind nach Muhammeds Anschauung immer nur sittlich gute und gläubige Wesen und handeln stets im Einklang mit Allahs Willen. Daß ʾIblīs einmal einer von den Dschinn genannt wird, scheint geradezu die Vorstellung zu bekämpfen, als könne es Satansengel geben. Eickmann hat irrtümlicherweise die Dschinn mit den Engeln zusammengebracht und kommt von hier aus zu der Ansicht, daß Malʾak eine vox media sei. Der Streit der hohen Häupter (Su. 38, 69) ist gewiß nicht auf eine Scheidung in gute und böse Engel zu deuten. Einzig könnte die Stelle Su. 2, 95 f. Anlaß zur Annahme böser Engel geben. Aber es ist nach dem ganzen Befund im Koran zu vermuten, daß Muhammed auch hier keine Ausnahme davon macht, daß es keine bösen Engel gibt, d. h. im sittlich-religiösen Sinne. Diese Stelle lautet: „Ein Teil jener Leute, denen die Schrift gegeben war, warf Allahs Buch hinter den Rücken, als ob sie es nicht kennten; und sie folgten dem, was die Satane wider Salomos Königtum lehrten (berichteten oder hersagten oder rezitierten oder lasen. Lane); aber Salomo war nicht ungläubig, vielmehr waren die Satane ungläubig, indem sie die Menschen Zauberei lehrten und was den beiden Engeln in Babīl, Hārūt und Mārūt, offenbart worden war (wörtlich: auf sie herabgesandt worden war). Doch lehrten die beiden keinen, bevor sie nicht sprachen: ‚Wir sind (nur) eine Versuchung, sei darum kein Ungläubiger'. Man lernte von diesen beiden, womit man Zwietracht

[1]) 1. Kor. 15, 40 ff.

[2]) Bousset, a. a. O. S. 371, A. 6.

[3]) Scheftelowitz, S. 59. Er verweist auf: Jackson, Grundr. d. iran. Phil., II, 666 und auf: Henoch c. 18, 13 ff.; 21, 3 ff. — Scheft., 107: Yascht, 8, 12; Vend. 2, 7; 5, 1, auch Cumont, textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra, I, 44. — 2. Hen. 11, 3 (vgl. Hen. 8, 2. 11 ff., diese Stelle scheint nach Scheft. auf den Parsismus zurückzugehen).

[4]) Spiegel, Einl. p. 113, A. 2, cf. Bd. I, p. 275 u. Z. D. M. G. VI, 84.

[5]) Vgl. Wensinck, a. a. O.

zwischen Mann und Weib stiftet. — Doch schädigten sie niemand ohne Allahs Erlaubnis. Und sie lernten, was ihnen schadet und nichts nützt, und sie wußten wohl, daß, wer solches erkauft, keinen Teil am Jenseits hätte."

Die Bemerkung über Hārūt und Mārūt ist in eine andere Geschichte eingefügt. Was die Satane wider Salomos Königtum lehrten, sagt uns Muhammed leider nicht. Wir erfahren nur, daß ein Teil der Juden — denn die können hier nur mit den Schriftbesitzern gemeint sein — Allahs Buch nicht angenommen haben. In diesem Buche muß nach Muhammeds Ansicht dasselbe über Salomo gestanden haben wie im Koran. Damit sind wohl aber die Juden, wenigstens zum Teil, nicht einverstanden gewesen. Was jene nun Abweichendes über Salomo lehrten, führt Muhammed auf teuflische Eingebung zurück. Grünbaum zeigt[1]), daß in der Tat die Ansichten der Juden über Salomo auseinander gingen; während das zweite Targum zu Esther ihn in seiner Pracht schildert, läßt sich die talmudische Hagada von allen den Herrlichkeiten nicht blenden und nicht bestechen. Nach ihr ist er vielmehr ein großer Sünder, der sich überhoben hat und darum gestürzt wurde. Seine Herrschaft hat stufenweise abgenommen. Zuletzt ist sein Bett sein einziger Besitz gewesen. Aber auch diese Herrschaft ist keine unbeschränkte gewesen, da er stets Furcht vor den Dämonen empfand. — Das dürfte die Lehre jener Schaitāne gegen Salomos Königtum gewesen sein, die — fügen wir hinzu — zum Bruche Muhammeds mit einem Teile der Juden geführt hat. Zu der jüdischen Ansicht über Salomo hat einmal seine Abgötterei geführt (1. Kön. 11), dann aber wurde die skeptische Stimmung im Prediger Salomonis als Ausdruck der späteren Lage genommen, in der sich dieser König befunden habe.

Was soll nun aber die Erwähnung der beiden Engel im Zusammenhange mit Salomo? Jedenfalls muß die Beziehung, in die die Juden ihn zu diesen beiden setzten, Salomo kompromittiert haben. Für Muhammed stand aber fest, daß er ein Muster der Frömmigkeit gewesen sei. Blosgestellt wird nun der König durch die Sage, daß er sich alle Tage zum Firmament des Himmels begeben habe, Geheimnisse aus dem Mund der Geister Asa und Asael zu hören[2]). Muhammeds jüdische Gegner müssen wohl diese Erzählung in der Form, wie sie in den Koran aufgenommen ist, also mit anderen Engelnamen und Verlegung ihres Sitzes vom Firmament nach Babel gehabt haben. Die koranische Notiz ist sehr knapp. Auf die Engel beziehen sich nur die Sätze, die im Dual gehalten sind. Von ihnen erfahren wir, daß ihnen etwas offenbart war, und zwar, daß sie einen Zauber wußten, Mann und Frau auseinander zu bringen. Sie warnten alle, die Lehren von ihnen begehrten, keine Ungläubigen zu werden, denn sie seien nur eine Versuchung. (Das folgende bezieht sich auf die Satane, denn es tritt wieder der Plural auf.) Muhammed hat das Vertrauen zu Salomo, mag er auch bei diesen Engeln gewesen sein, daß er ihre Warnung nicht in den Wind geschlagen haben wird.

---

[1]) Grünbaum, Z. D. M. G. 31, S. 198 ff.

[2]) Emek hamm. 14, 4; 15, 1; vgl. Avodath hakkodesch, III.; Cheleb hattachlith, 19, 109 zu 2. Chr. 8, 4. (Eisenmenger, 903.).

Von Hārūt und Mārūt wird uns also im Koran berichtet, daß sie Engel der Versuchung seien. Die Versuchung, Fitna, wird sonst von Muhammed auffälligerweise nicht von Satan, sondern von Allah selbst hergeleitet. Su. 7, 26 wird fatana von Satan ausgesagt, aber an dieser Stelle bedeutet das Verb mehr als Versuchung, nämlich Verführung. Satan hat Adam und Eva verführt und sie aus dem Paradies vertrieben. Wenn also Allah selbst versucht (Su. 22, 52; 37, 61; 74, 30f.), und auch Muhammeds Offenbarungen gelegentlich als Versuchungen dienen (Su. 37, 61; 74, 30), so ist es ganz in der Ordnung, wenn es auch Engel der Versuchung im Koran gibt. Diese werden aber durch ihren Auftrag ebensowenig wie die Todes- oder Höllenengel zu bösen Mittelwesen. Gewiß sind Hārūt und Mārūt in der Geschichte, die Muhammed erzählt worden war, böse Engel gewesen. Aber Muhammed gibt der Sage eine Wendung, daß das Wesen der Engel, als guter Mittelwesen, gewahrt bleibt. Das tut er aus zwei Gründen: einmal weil er nur gute Engel kennt, das andere Mal aber um Salomo in Schutz zu nehmen. Deshalb läßt er sie vor sich selber warnen, während Satan sich gerade als Freund ausgibt, um die Menschen zu betrügen. Dieser Zug kommt also bei der Untersuchung, woher die Hārūt-Mārūtgeschichte stamme, nicht in Betracht, dagegen die beiden anderen Züge, daß sie in Babel sind und den genannten Zauber wissen.

Nach der oben aus Emek hammelech zitierten Stelle heißen die beiden in der jüdischen Gestalt der Geschichte Asa und Asael, sind am Himmel und wissen Geheimnisse. Nach einer anderen Fassung der Sage ist Salomo alle Tage auf einem Adler in den finstern Berg Merrekadem zu ihnen gefahren und hat von ihnen Weisheit und Künste gelernt[1]). Nach Hammer-Purgstall sind Asa und Asael in jenem Berge an eiserne Ketten gebunden, Bileam und Salomo lernen Weisheit von ihnen[2]). Danach steht also fest, daß die gleiche Sage sowohl von Asa und Asael als auch den koranischen Engel berichtet wird. So läßt auch die muslimische Tradition die beiden in Babel an den Füßen in einer Grube aufgehängt sein[3]), oder daselbst auf einem Baume sitzen[4]) und verselbigt sie mit den beiden jüdischen Geistern. Doch scheinen hier Züge in die Sage eingetragen zu sein, die sich mit der Koranstelle nicht vereinbaren lassen. Die jüdischen und die muslimischen Geister sind wohl von Anfang an nicht dieselben. Der Koran sagt nichts davon, daß die zauberkundigen Engel eine Strafe verbüßen. Littmann[5]) hat die muslimische Tradition über Hārūt und Mārūt vorzüglich zusammengestellt. Ihre Hauptzüge sind folgende: Die Engel im Himmel beschweren sich über die Geduld Gottes mit den Menschen, die nur Böses tun (vgl. Su. 2, 28). Gott beweist nun den Engeln, daß sie selbst nicht anders handeln würden, wenn sie an Stelle der Menschen wären, indem er zur Probe zwei von ihnen auf die Erde sendet. Diese nun

---

1) s. Anm. 2 S. 116, Eisenmenger, S. 903, 362, 861.
2) v. Hammer-Purgstall, S. 7, cf. 2. Petr. 2, 4.
3) Lane, Notes on the 1001 Nights, chap. 111, note 14.
4) Müller, Rückerts Koran, z. St.
5) Littmann, a. a. O.

kommen zu Falle durch Liebe zu einem Weibe; — entweder wird dieses Liebesabenteuer schon selbst als die Sünde angesehen, der sie unterliegen — oder das Weib verführt sie, Wein zu trinken oder gar noch dazu Götzen anzubeten, und sie erschlagen dann im Rausch einen Menschen. In einer anderen Fassung der Sage geben sie, um das Weib zu gewinnen, das Geheimnis der Himmelsparole preis, und dieses gelangt dadurch in den Himmel, während er ihnen nun verschlossen ist. Für ihre Sünde werden sie bestraft, wobei sie zwischen zeitlicher und ewiger Strafe wählen dürfen. Sie entscheiden sich für die erstere und verbüßen sie in Babil. Die Art dieser Strafe wird verschieden angegeben. — Diese Sage ist als eine Parallele zum ʿIblīsmythos anzusehen. Die beiden Engel sind aber klüger als der Teufel, der sich statt einer zeitlichen Strafe, die bis zum jüngsten Gericht währen soll (Su. 15, 35 f.), die ewige Höllenstrafe wählt. Der Zug, der die beiden Engel im Koran auszeichnet, daß sie zauberkundig sind, wird in einigen Fassungen der Sage ohne organischen Zusammenhang angefügt, scheinbar nur, weil der Koran dazu die Veranlassung gegeben hat. — In der jüdischen Gestalt der Sage heißen die beiden Engel Asa und Asael auch Schamahesai und Asael. Diese fallen ebenfalls durch sinnliche Liebe zu Weibern[1]). Der Zug, daß sie Dinge wissen, die die Menschen nicht kannten, ist auch hier nicht innerlich mit der Geschichte verbunden. In der von Geiger angeführten Stelle ist Asael Meister der Farbenarten und Kostbarkeiten, die die Menschen zu buhlerischen Gedanken verleiten. Damit lassen sich aber eher Mann und Weib zusammenbringen als trennen. In dieser Richtung ist also wohl der Ursprung der Korangeschichte nicht zu suchen. Das Geheimnis der Himmelsparole lehren die Engel nicht, sondern es wird ihnen entlockt. Sie versuchen auch nicht, sondern werden versucht und unterliegen und sie zeigen sich dabei schwächer als die Menschen. Sie stiften auch nicht Unfrieden unter Ehegatten, auch wenn sie, einem Zuge der Sage zufolge, als Richter zwischen ihrer Geliebten und ihrem Manne fungieren[2]), sondern sie selbst werden in jedem Falle von einem Weibe übervorteilt. Im Koran dagegen sind sie den Menschen überlegen, und zwar derart, daß selbst Salomo von ihnen lernen könnte.

Da sich Muhammed an der angezogenen Koranstelle mit den Juden auseinandersetzt, ist anzunehmen, daß auch diese damals die Engel in Babel nicht Asa und Asael genannt haben. Littmann nennt die Hārūt-Mārūtgeschichte das Sediment eines über 1000 Jahre dauernden Entwicklungsprozesses. — An einen Kern der Sage, die unverkennbar auf

---

[1]) Geiger, 104 ff. bringt Joma, 86, 2; Reschi das. Sohar zu Gen. 1, 56 in Text und Uebersetzung bei; vgl. Eisenmenger, 903. Bei Gfrörer, 386 findet sich Nischmat Chajjin (17. Jahrh.): Nach der Lehre der Kabbalisten klagten Asa und Asael wider die Erschaffung des ersten Menschen und sprachen zu Gott: „Warum hast du ihn erschaffen, da er dich doch erzürnen wird?" — Gott antwortet ihnen: „Wäret ihr in die Welt hinabgefahren, so würdet ihr auch sündigen wie er". Zum Beweis läßt er sie niederfahren. Sie werden mit Leibern bekleidet. Wenn ein Engel mehr als sieben Tage auf Erden weilt, wird er dick. So konnten sie später nicht zurück. Von ihnen stammen die Enakssöhne, Riesen und auch Teufel.

[2]) Littmann, a. a. O.

Gen. 6 zurückgeht, ist unter anderen auch eine Erzählung angefügt worden, die mit der Bemerkung im Koran verwandt ist. Eine Form der Verführungsgeschichte bei Mirhond [1]) deutet auf eine spätere Angliederung. Nach dieser werden zuerst drei Engel herabgesandt, Ghyrā, Ghyrājā und Ghyrār. Der letzte kehrt wieder um, die andern erhalten den Beinamen Hārūt und Mārūt. So ist es bei den Juden gewesen. Diese haben an die Asasage vom Engelsündenfall die Hārūtsage von den Zauberlehrern angefügt, so daß bei ihnen die Namen Asa und Asael herrschend geworden sind. Umgekehrt haben die Muslime, ausgehend vom Koran, die Namen Hārūt und Mārūt auch in die Asasage eingetragen.

Littmann weist auf das Henochbuch hin (7, 1; 8, 8; 9, 7). Von hier aus dürften diese Sagen ihren Ausgang genommen haben. Das zweite Henochbuch, Rec. B. 33 führt die Namen Orioch und Marioch an [2]). Man wird in ihnen die koranischen Versuchungsengel wiedererkennen dürfen. Im ersten Henochbuche treten Engel als Lehrer des Götzendienstes auf [3]). Die im zweiten Henochbuche auftretenden Namensformen machen ihre Ableitung aus den Namen der Ameschа-Spentas Haurvatāt und Ameretāt unwahrscheinlich, für die sich übrigens außer dem Anklang der Namen so gut wie nichts anführen läßt [4]). Nach Grünbaum werden die Namen Hārūt und Mārūt auch appelativisch für Zauberer gebraucht, später heißen sie Mehyle und Mehhalē [5]).

Für die Engelfallsage werden wir nicht weiter nach andern Quellen zu suchen haben. Ihr Stammbaum beginnt in Gen. 6. Diese Sage hat sehr viele Varianten. Bousset unterscheidet insbesondere zwei Hauptausprägungen, deren eine im ersten Henochbuche und den Jubiläen, die andere im zweiten Henochbuche und in ausführlicher Gestalt in den Pseudoklementinischen Homilien gefunden wird [2]). Im ersten Falle findet eine offene Empörung der Engel unter Führung von Semjasa und Asael statt. Die andere Gestalt der Sage ist die oben angeführte. Hier brauchen keine persischen Einflüsse angenommen werden.

Dagegen darf vielleicht der Ursprung von der Sage der Zauberengel in Persien gesucht werden. Dahin weist der Zug in einer Fassung, daß diese in einem Brunnen in Demāwand gefangen gehalten werden. Ihre Qual wird dabei in den lebhaftesten Farben gemalt, auch das Tantalus-

---

[1]) Littmann, S. 81.

[2]) Bousset, 560, weist noch auf Jubil. und Klement. Hom. IX, 11—20.

[3]) Henoch c. 6 u. 19; Just. Apol. 1, 5; Tertull., de idololatr. 4; Menucius felix, Oktav. c. 26; Commodian, instruct. advers. gentium deos in Galand, Bibl. Patr. III, 621. 29, im Midr. Abhkir angef. im Midr. Jalqut, c. 44; vgl. Geiger, Was hat? 107. (Scholz, Götzendienst, S. 13.).

[4]) Littm., S. 84, Bem., daß im Heiderabad amardad gesprochen wird. De Lagarde, Ges. Abh 1866: Hauravatāti und Ameretāti oder Chordād und Mordād. Der Brunnen in Babel, in dem die beiden Engel gefangen sitzen, wird mit dem persischen Wort Čāh benannt. Zugestimmt haben Rückert, Lobeck, Burnouf — Spiegel, Avesta, XII A. gegen Bötticher, Z. D. M. G. IV, 368 nimmt die Gleichung unter Vorbehalt an. — Angenommen auch von Andreas, Bousset [2]/1906, S. 560, Rudolph, 67 u. Anm. 24.

[5]) Grünbaum, Z. D. M. G. 31, S. 322, Anm. 45, s. Vollers, s. v. tarūt.

motiv findet Verwendung [1]). Wensinck schließt sich nicht der Herleitung der Namen Hārūt und Mārūt von den Namen der Amescha-Spentas an. Er meint Mārūt allein sei Muhammed bekannt gewesen. Das sei ein ganz gewöhnlich syrisches Wort für „Herrschaft". Muhammed habe den anderen Namen selbst gebildet wie bei Jādschūdsch und Mādschūdsch oder Tālūt und Dschālūt. Doch spricht der Befund im zweiten Henochbuch gegen diese Annahme. Dieser macht auch den Ableitungsversuch Eickmanns aus hebr. רָאָה unmöglich. Die Annahme Spiegels, daß Haurvatāt und Ameretāt in einer sehr frühen Zeit, wohl als sie noch nicht Amescha-Spentas waren, in der Sage aufgetreten seien, hat nirgends Unterlagen. Vielleicht berechtigt uns die Bemerkung Müllers zu Rückerts Uebersetzung, daß Hārūt und Mārūt auf einem Baume sitzen, dazu, an Amru und Camru (im Bundehesch und den Rivaiets: Amrosch und Camrosch) zu denken, zwei Vögeln im See Voura-Kascha, die den Baum Apanm-napāt und Gaokerena schütteln, wobei einer schüttelt und der andere den Samen verbreitet [2]). Diesen Amru und Camru wird im Minokhired die Rolle zugeteilt, die sonst der weise Vogel Çaena spielt [3]). Nach einer Notiz des Bundehesch stehen zwei Çaenas am Eingang der Unterwelt. Bei ihnen würde man also wohl Weisheit und Zauberkunde holen können [4]).

XXXI. Natur der Engel.

Die Engel sind nicht von Anfang der Welt da, sondern sie sind erschaffen (Su. 43, 18 ff.; 37, 149 ff.). Das zu betonen hat Muhammed ganz besonderen Grund, um der Engelverehrung zu wehren. Sie sind aber auch nicht von der Gottheit gezeugt. Allah hat weder Söhne noch Töchter bekommen noch angenommen (Su. 37, 152; 21, 26; 23, 93). Die Engel sind nur seine Diener. Gott hat sie nicht weiblich erschaffen, sondern nur männlich (Su. 37, 150; 43, 18) [5]). Darum zeugen sie auch nicht untereinander. Auch nach jüdischer Auffassung haben die Engel weder Vater noch Mutter [6]). Sie sind ferner vor den Menschen erschaffen (Su. 2, 28 ff.; 15, 28; 38, 71). Woraus die Engel erschaffen sind, darüber gibt uns der Koran keine klare Auskunft. Satan beruft sich auf seine Geburt aus Feuer. Obwohl er Su. 18, 48 einer von den Dschinn genannt wird, fordert doch die Logik der Geschichte seines Falles, daß er ein Engel war. Wir dürfen also wohl folgern, daß sich Muhammed nach jüdischem Vorbilde die Geister überhaupt aus Feuer geschaffen dachte, ohne daß er dabei

---

1) Vgl. Henoch 14, 5; 69, 28; — Jub. 5, 6; — syr. Apok. des Baruch, ed. Ceriani, S. 152, col. a ult. = Kap. 56, 13 (Wensinck).

2) Spiegel, Avesta p. LIV, Yt. 13, 109 u. nota.

3) Bd. II, 139; Yt. 12, 17; Yt. 13, 97; Yt. 13, 126.

4) Einer der fünf Söhne des ʿIblīs soll Dāsin heißen, Haß zwischen Mann und Weib (Lane, 1001 N., Note 21). — Ein Liebeszauber und sein Gegenzauber. Agh. 8, 136, 3 (s. Wellh. 2/163).

5) Su. 37, 11.

6) Mekiltā ed. Hoffmann, 1905, 101; Schabbāt 89 a (Scheft. 12). Gott hat sie erschaffen und vermag sie auch wieder zu vernichten. Hagiga 136; Schemōt R. P. 15; Ekā R. zu c. 23, 23; Jalqut Ex. 32, 27; Tanhumā 2. M. Wāōre § 9.

zwischen verschiedenen Feuerarten unterschied[1]). Wenn er die Dschinn mit den Menschen unter dem Namen ath-Thaqal zu einer Gruppe zusammenfaßt, um sie dadurch von den Engeln zu unterscheiden, so denkt er wohl mehr an den Aufenthaltsort beider Wesensklassen, daß sie die Grenzen des Himmels nicht überschreiten können, als daß er auf die Substanz, aus der sie geschaffen sind, Bezug nähme. Die Landtiere sind auch gegenüber den Vögeln schwer zu nennen, obwohl diese auch aus Fleisch geschaffen sind. Die Gestalt der Engel ist der der Menschen ähnlich. Sie strecken ihre Hände aus (Su. 6, 93), die sie auch dazu verwenden dürften, die toten Ungläubigen zu schlagen (Su. 8, 52; 47, 29). Wenn sie auf Erden sichtbar werden, haben sie Mannesgestalt (Su. 6, 9; 19, 17; 53, 4ff.; 81, 19ff.). Ja sie unterscheiden sich dann gar nicht von Menschen (Su. 6, 9). Als Boten Gottes aber können sie mit Flügeln versehen werden: „Allah macht die Engel zu Boten, versehen mit Flügeln in Paaren, zu dritt und zu viert. Er fügt der Kreatur hinzu, was er will.“ Muhammed entschuldigt sich gleichsam wegen der Uebernahme dieser Vorstellung von den Engelsflügeln, die er scheinbar früher noch nicht gehabt hatte. Auch haben die Engel wohl nur als Boten Flügel (35, 1). Su. 6, 9 denkt Muhammed offenbar nicht daran, daß sich der Prophetenengel etwa durch seine Engelsflügel als überirdisches Wesen ausweisen könnte. Auffällig ist, daß Muhammed von mehr als zwei Engelsflügeln weiß. Das Neue Testament redet nie von Flügeln (Mc. 16, 5; Lc. 24, 4; Mt. 27, 3 erscheinen die Engel in weißen Kleidern oder haben Blitzgestalt). Später sind wohl im Christentum die Flügel des Hermes, der Nike und die der ägyptischen Göttinnen auf Engelsflügel gedeutet worden. Muhammeds Auffassung geht offenbar auf Jes. 6 zurück. Daneben scheint ihm aber auch die Vorstellung von nur zwei Engelsflügeln nicht unbekannt zu sein[2]). Muhammeds Engel sind also von verschiedener Gestalt und verschiedenen Kräften. Die Höllenhüter und Himmelswächter werden als besonders stark geschildert.

Die Engel sind unsichtbar. Die Heerscharen bei Bedr konnten nicht gesehen werden (Su. 9, 26. 40). Die Heerscharen deines Herrn kennt nur

---

[1]) Bei den Juden: Gott schneidet vom Gestein des Himmels ein großes Stück ab und schafft daraus die leiblosen Heerscharen (2. Hen. 29, vgl. 1. Henoch 14, 9—10; 7, 5). Die Engel sind lichtglänzend (3. Makk. 6, 18; 1. Hen. 71, 1; 90, 31; 2. Hen. 37, 1 (Scheft. 100, 104). Engelkörper nur aus Feuer: R. Simeon, Jelamdenu Wajjigasch § 6. Nach R. Abin: halb aus Feuer, halb aus Wasser (Jer. Rosch hasch. c. 2; Jalqut 2. M. § 186). Ihr Atem ist Feuer (Schab. 89 a), (Scheft. 7, Anm. 3). Bei Paulus mit der Doxa, einer Lichtmaterie, bekleidet, 1. Kor. 15, 40 (Dibelius 184).

[2]) Nach Meinung der heutigen Araber fliegen die Engel nicht, sondern reiten (wie die Hexen auf den Blocksberg und Freya auf dem Eber), Doughty 1, 449. — Auch die altpersischen Götter fliegen (Yascht 13, 49. 84). — Engelsflügel im A. T.: Ex. 25, 20; 37, 9; 2. Kö. 6, 24. 27; 8, 6f.; Jes. 6, 2. 6; Ez. 10, Dan. 9, 21. — W. Wundt, Völkerpsych. 200, führt die Engelsvorstellung auf die bekannte Erscheinung zurück, daß man infolge der Atembewegung im Traum zu fliegen meint. Dabei hat man aber keine Flügel. Auch sind die Flügel nicht das Wesentlichste am Engel. Näher liegt, zur Erklärung der Engelsflügel an geflügelte Seelentiere zu denken. Uebrigens könnte auch schon die Tatsache zur Erklärung genügen, daß die Vögel, die zum Himmel fliegen, Flügel haben. Wer also vom Himmel herabkommt, muß Flügel haben. Wahrscheinlich haben deshalb Muhammeds Engel nur als Boten Flügel, weil die Engel im Himmel keine brauchen.

er (Su. 74, 34). Engelserscheinungen kommen in der Abrahams- und der Mariengeschichte, sowie bei Muhammeds Visionen vor. Muhammed ist davon überzeugt, daß Allah zu allen Zeiten die Engel sichtbar erscheinen lassen könnte, er tue es aber nur bei ganz besonderen Gelegenheiten. Die Engel essen und trinken nicht, wie die Abrahamsgeschichte zeigt; daran werden sie gerade als himmlische Wesen erkannt. Die „Nahestehenden", die aus der Paradiesesquelle Tasnīm trinken, sind also keine Engel, sondern Heilige. Die Engel sind vernunftbegabte Wesen. Sie sind in ihrem Wissen den Menschen und Dschinn wie auch den Teufeln überlegen. Doch haben sie nicht eigentlich die Fähigkeit in die Zukunft zu schauen. So wissen sie die Namen der Dinge auch nicht, die Gott den Adam gelehrt hat (2, 28 ff.). Sie haben nur Wissen von dem, was sie Allah lehrte. Daß also der Mensch Blut vergießen werde, wissen sie von Gott[1]). Was sie den Menschen verkündigen, ob dem Abraham, dem Lot, dem Zacharias, der Maria oder Muhammed, wissen sie nur, weil ihnen Allah es aufgetragen hat. Den bevorstehenden Sieg der Muslime in der Schlacht bei Bedr wissen sie ebenfalls erst durch eine Offenbarung Allahs (Su. 8, 12). Die Versuchungsengel Hārūt und Mārūt haben ihre Künste auch erst von oben empfangen (Su. 2, 96). Was die Satane und Dschinn am Himmel zu erlauschen suchen, ist nicht Engelweisheit, sondern es sind Geheimnisse, die die Engel eher als andere Wesen erfahren, weil sie bei Allah sind und als seine Beauftragten, die seinen Willen auszuführen haben, vorher wissen müssen, was zu geschehen hat und daher geschehen wird. Die Leute im Hauptquartier eines Feldherrn wissen vieles, was kommen wird. Allwissend sind die Engel ebensowenig wie irgend ein Geschöpf Allahs (Su. 2, 256; 7, 186). Den Tag des Gerichts weiß Allah allein (vgl. Mt. 24, 26). Natürlich sind sie mit Sprache begabt, wie aus den Engelschichten zur Genüge hervorgeht. Sie sind gläubig und gehorchen Allah in allem. Dadurch unterscheiden sie sich von den Satanen.

In die irdische Natur greifen sie nie selbst ein. Nicht einmal außerordentliche Naturvorgänge werden ihnen zugeschrieben. Sie wirken in der Welt nur durch ihr Wort. Daß sie die Seelen fortnehmen und dabei die Ungläubigen schlagen, sind Tätigkeiten, die der jenseitigen Welt angehören.

Die Engel bilden ein himmlisches Heer. Die Offiziere gehören zur Mala', dem Gefolge Allahs. Diese heißen einmal im Koran die „nahestehenden Engel", mukarrabūn. Von diesen werden uns nur die Namen Gabriel und Michael genannt, in älteren Suren der „Geist". Die übrigen Engel sind nicht in Klassen eingeteilt. Gewisse Gruppen haben allerdings bestimmte Aemter zu verrichten. Das sind die Wächterengel, Todesengel, die Hüter des Himmels, des Paradieses und der Hölle. Sie üben ihr Amt wie zu einer Verrichtung kommandierte Soldaten aus. Als Boten sind sie Träger einer Offenbarung, sie haben wie die Propheten Warnungen auszurichten, oder auch Strafgerichte zu vollziehen[2]).

---

[1]) Tafsir-i-Naufi; sie könnten es auch durch die himmlische Koranverlesung wissen.

[2]) In der biblischen Literatur ist eine wirkliche Einteilung in Klassen vorhanden. Es gibt höhere und niedere Engel (1. Tess. 4, 16; 1. Tim. 5, 21; — Kurze 154).

Die dunklen Bezeichnungen in den Anfängen der 37., 51., 77., 79. Sure werden vielfach auf Engel gedeutet. Der der letztgenannten Sure darf mit einiger Sicherheit in dieser Weise ausgelegt werden: Die im Ruck Entreißenden, die leicht Emporhebenden, die Einherschwebenden, die Voraneilenden und die die Sachen Lenkenden — (bedeutet vielleicht auch den 'Amr begleitenden) — lassen sich als Engel verstehen, die Geschäfte am jüngsten Tage besorgen, vor allem als Todesengel wirken. Insbesondere läßt sich hier der gesamte Surenanfang auf die Engel deuten, was bei den anderen drei Suren nicht möglich ist. So läßt sich der Eingang der 37. Sure nur dann in einheitliche Beziehung bringen, wenn man ihn von den Gläubigen versteht: Die in Reihen Antretenden, die in Abwehr Wehrenden und die Mahnung Lesenden. Wenn man die anderen beiden Anfänge, der Sure 51 und 75 vielleicht auch als Anspielungen auf Engel deuten kann, so können sie uns wegen ihrer Vieldeutigkeit, — denn man kann ebensowohl Hinweise auf Koranverse, Winde, Gläubige u. dergl. darin sehen, — nichts Neues über die Engel sagen.

XXXII. Der Ruh, Gabriel und Michael.

1. Der Geist[1]).

Der Ausdruck „Heiliger Geist", Rūḥ al-Qudusi, kommt nur an vier Stellen im Koran vor, von denen zwei identisch sind (Su. 2, 81 = 2, 254; 5, 109; 16, 104). In den erstgenannten drei medinischen Stellen ist von einer Stärkung durch den Heiligen Geist die Rede. „Wir gaben 'Īsā, dem Sohn Marjama, die deutlichen Zeichen und stärkten ihn mit dem Rūḥ al-Qudusi." „O 'Īsā, Sohn Marjama, gedenke meiner Gnade gegen dich und deine Mutter, als ich dich mit dem Rūḥ al-Qudusi stärkte ('ajjadtuka), daß du in der Wiege zu den Menschen reden solltest und als Erwachsener." Das Reden Jesu in der Wiege ist durch das Evangelium Infantiae (c. I Hennecke, II, 102, 133 f.) als christliche Legende belegt. Aber auch die in diesen Stellen ausgesprochene Vorstellung, daß der Heilige Geist eine Kraft aus der Höhe sei, deren Ausrüstung zu Wundern befähige, ist christlich (Gal. 3, 5).

Mit dieser Vorstellung läßt sich die spätmekkanische vom Rūḥ al-Qudusi in der 16. Sure nicht vereinigen: „Offenbart (oder: herabgebracht) hat (den Koran) der Heilige Geist von deinem Herrn in Wahrheit, um die Gläubigen zu befestigen". Denn als Offenbarer oder Ueberbringer des Korans muß der „Heilige Geist" als Person gedacht werden. Er heißt auch hier zum Unterschied von dem Heiligen Geist des 'Īsā Rūḥ al-Qudusi min Rabbika. Min Rabbika ist nicht als Adv. loci, sondern als Qualifikation zu nehmen. In der spätmekkanischen Zeit wird er entsprechend Rūḥ min 'Amrinā, der Geist unseres (Gottes) 'Amr, genannt. Diese Ausdrucksweise erinnert an Lc. 1, 19, wo Gabriel der Engel heißt, der vor Gott steht.

---

auch das Judentum kennt Rangordnungen der Engel (Hen. 69, 2 ff.; Apoc. Bar. syr. 59, 11). (Dibelius 181.)

[1]) s. Scha'rani, p. 98, Anm. 45 (Flügel). — Herrmann Cohen, Der Heilige Geist. C. beschränkt den H. G., den er nur Jes. 63, 10 f. u. Ps. 51, 13 genannt wissen will, auf das Gebiet des Sittlichen. Gott selbst könne nicht der H. G. sein, er vertrete auch in der Bibel nicht wie im Talmud und Midrasch das Wesen Gottes. C. scheint dogmatisch befangen zu sein.

Wir haben also die von den Christen übernommene Vorstellung von dem Heiligen Geist, der Jesus zum Wirken von Wundern befähigt, der nicht persönlich gedacht ist, von der des Offenbarungsgeistes, der einer Person ist, zu unterscheiden.

Dem Heiligen Geiste des 'Īsā, dem christlichen Heiligen Geist, ist „Unser Geist", Rūḥinā, verwandt, von dem bei Marias Empfängnis die Rede ist. „Wir bliesen in sie (Su. 21, 91: Maria; Su. 66, 12: ihren Schoß, den sie keusch hielt) von unserm Geist. Muhammed stellt sich die Empfängnis der Maria nach Analogie der Schöpfung Adams, seiner Belebung durch Gottes Geist, vor. Auch dort wird von einem Einblasen „von meinem Geiste" (Rūḥī) gesprochen. Diese Parallele geht nicht weiter, als daß das wunderbare Walten Gottes bei der Erschaffung Adams und ʿĪsās verglichen wird (Su. 15, 29; 32, 8; 38, 72). Ganz so realistisch wie Muhammed stellen die Apogryphen Marias Empfängnis nicht dar, wir sind aber anzunehmen veranlaßt, daß er die im Koran begegnende Vorstellung nicht selbst erdacht, sondern von seinen christlichen Gewährsmännern übernommen hat, nimmt er doch die ganze Mariengeschichte gläubig an. Su. 3, 52 stellt er Jesus Schöpfung mit der Adams in Parallele, er denkt hier aber nicht an das Einblasen des Geistes, sondern nimmt Bezug auf die Worte Gabriels V. 42: „Wenn Allah ein Ding beschlossen hat, spricht er nur zu ihm: ‚Sei!' und es ist"[1]). Es liegt hier eine andere Fassung der Mariengeschichte zugrunde. Su. 4, 169 wird der Logos, kalimatun, durch wa-Rūḥun minhā, Geist von ihm, d. h. von Allah, erklärt. Muhammed macht es hier wie oft, daß er eine ältere neben eine neue Vorstellung stellt[2]). Die Su. 58, 22 hat die Vorstellung von einer Stärkung der Gläubigen durch den Geist Allahs, und zwar tritt hier die gleiche Redewendung auf wie bei der Stärkung Jesu durch den Heiligen Geist: wa-ʾajjadahum. Hier haben wir wieder die christliche Auffassung. Dieser Geist ist eine Wunderkraft Gottes und kein Engel.

Su. 40, 15 (spätmekkanisch) dagegen redet von Rūḥ min 'Amrihī, den Allah zu seinen Diener sendet, damit dieser vor dem Tage der Begegnung warne. Hier haben wir wieder einen persönlichen Geist. Muhammed nimmt nirgends eine innere Ausrüstung zur Offenbarung für sich in Anspruch. Auch hat er sich den Heiligen Geist nicht als Geist der Offenbarung gedacht. Ferner ist darauf zu achten, daß in unserer Stelle ausdrücklich vom Rūḥ min 'Amrihī die Rede ist. Die Bedeutung 'Amr = Befehl ist hier völlig ausgeschlossen, denn Allah sendet selbst. Wir werden den Rūḥ min 'Amrihī mit dem Rūḥ al-Qudusi min Rabbika Su. 16, 104 zusammenstellen müssen, der ganz sicher eine Person ist. Dieselbe Vorstellung begegnet Su. 42, 50ff. (spätm.), wo die Offenbarung durch einen Offenbarungsboten beschrieben wird. Diese geschieht dort ebenfalls durch Rūḥun min 'Amrinā. Su. 17, 87 gibt Muhammed eine nähere Beschreibung dessen, was er für einen Geist meint. „Sie werden dich

[1]) An gnostische Inkarnationen ist nicht zu denken (geg. Rudolph, 78, 81; Rösch 430; Pautz, 198).

[2]) Das Waw ist epexegetisch zu fassen; nicht: e i n Geist; es ist nicht von einer Person die Rede.

über den Geist fragen. Sprich: ar-Rūḥu min 'Amr Rabbī." Es ergibt sich aus Su. 40, 15, daß auch hier 'Amr nicht die Bedeutung „Befehl" haben kann[1]). Grimme faßt die Stelle so auf, daß der Geist vom 'Amr emaniert. Hirschfeld übersetzt: Der Geist kommt vom Walten meines Herrn. Rudolph[2]) will unter dem 'Amr die Memra oder den Logos bei Philo verstehen, Eickmann die Memra. Die Zusammenstellung des 'Amr mit der Memra ist vorzuziehen. Der Stelle Su. 4, 169, in der der Logos durch „Geist von ihm" erläutert wird (s. o.), liegt eine ganz andere Vorstellung von einem unpersönlichen (Heiligen) Geist zu Grunde. Der Geist wird auch dort nicht als ein Ausfluß des Logos bezeichnet.

Wir werden den Weg zum Verständnis von Su. 17, 87 finden, wenn wir zunächst einmal erwägen: Was für eine Frage wird an Muhammed gestellt worden sein? Die Tradition erzählt, daß sie ihm auf Anstiften der Juden vorgelegt worden sei. Diesen hat aber kaum daran gelegen, von Muhammed zu erfahren, was der Geist sei und woher er stamme. Wenn sie sich mit dieser Frage beschäftigten, so haben sie sicher von sich die Meinung gehabt, daß sie es besser wüßten als Muhammed. Vielmehr wollten sie wissen, was das für ein Geist sei, von dem Muhammed redete, um urteilen zu können, ob er im Einklang mit ihrer Lehre predige. Daß die Mekkaner spekulatives Interesse an einer Definition des Geistes gehabt hätten, ist unwahrscheinlich. Wäre Muhammeds Antwort als eine solche Definition anzunehmen, wie Grimme meint, dann wäre Muhammed ein recht schlechter Erklärer, der einen dunklen Ausdruck durch einen noch dunkleren zu erklären sucht. Die Antwort Muhammeds kann nur eine nähere Bestimmung des Geistes enthalten. Wir haben die Antwort auf die Frage über den Geist zu übersetzen: „Er ist der Rūḥ min 'Amr Rabbī". Er ist der Geist, der der göttlichen Hypostase 'Amr (Memra) zugeordnet ist, der die Geschäfte des 'Amr zu besorgen hat, der Offenbarungsengel. Entsprechend dem Ausdrucke in Su. 16, 104: „der Heilige Geist meines Herrn" ist „min 'Amr" nur eine Umschreibung des Genitivs. Der Rūḥ ist dem Engel des Herrn oder dem Engel des Angesichts zu vergleichen. Für das Angesicht Gottes ist seine Memra, sein 'Amr eingetreten.

Daß der Geist eine Art Engel sei, ist nicht erst eine Erfindung Muhammeds, sie begegnet auch in der jüdischen Literatur (s. u.). In 2. Kö. 22, 19 ff. tritt ein persönlicher Geist in der Umgebung Gottes auf. Bousset (S. 400) sagt, daß bei Ezechiel der Geist ein engelhaftes Wesen sei. Man wird auch an die Zusammenstellung von Engel und Geist Act. 34, 6 ff. denken müssen, wo Paulus die Phärisäer und Sadduzäer gegeneinander aufbringt. Dort wird erzählt, daß die letzteren sagen, daß weder Auferstehung noch Engel noch Geist sei. Die Pharisäer erklären

---

[1]) So: Grimme, Sale, Henning nach Tafsir-i-Husaini und i-Raufi, Abdul Qadir. Diese Kommentatoren verstehen unter Rūh die Seele des Menschen, wohl im Hinblick auf Su. 15, 29 usw. — Nach Baidh. ist die Frage über die Menschenseele eine von dreien, die die Quraisch auf Veranlassung der Juden Muh. vorlegten, um ihn zu prüfen. Er habe seine Unkenntnis über diese Frage eingestanden, während er die beiden andern beantwortete.

[2]) a. a. O. S. 40.

schließlich, daß sie mit Gott nicht streiten könnten, wenn ein Geist oder ein Engel mit Paulus geredet habe. *Πνεῦμα* kann also hier nicht soviel wie Teufel bedeuten wie im Evangelium, sondern es muß ein Offenbarer darunter verstanden werden, aber wieder ein persönlicher. Sanhedrin (44) kennt einen רוּחַ פִּסְקָנִים den bestimmt aussprechenden Geist. Dieser wird mit Gabriel gleichgesetzt, ist also ein engelähnliches Wesen. — In der Asc. Jes. 11, 33 sitzt der Engel des Heiligen Geistes zur Linken Gottes. Das ist nicht der Heilige Geist selbst, sondern der Engel, der die Geschäfte des Heiligen Geistes besorgt. Die Vorstellung ist der des Rūḥ min 'Amr ungemein ähnlich. Somit ist Muhammeds Vorstellung vom Geist in der mekkanischen Zeit mit der des Offenbarungsengels, der in seinen Visionen erscheint, ganz im Einklang. Die andere Anschauung vom Geist als unpersönliche Kraft kommt erst in der medinischen Zeit vor (bis auf Su. 21, 91 [1])).

Der Offenbarungsengel „Geist" tritt nun auch in der mekkanischen Fassung der Mariengeschichte in Su. 19, 16 ff. auf. Maria zieht sich von ihren Angehörigen an einen Ort gegen Aufgang zurück [2]). Sie verschleiert sich. „Da sandten wir ‚unsern Geist' zu ihr und er erschien ihr in Gestalt eines vollkommenen Mannes." Sie nimmt vor ihm ihre Zuflucht zu Allah. Er stellt sich als der Gesandte ihres Herrn vor und sagt, daß er gekommen sei, ihr einen sündenreinen Knaben zu bescheren. Sie wendet ein, sie habe weder einen Mann, noch sei sie eine Dirne. Er entgegnet, daß Allah gesprochen habe: „Das ist mir ein Leichtes!" Es sei eine beschlossene Sache. — Zur Erscheinung des Engels in Gestalt eines schönen Mannes bietet die Historia de Nativitate Mariae et de Infantia Salvatoris [3]) eine vollkommene Parallele: „Ingressus est ad eam juvenis, cujus pulchritudo non potest enarrari." Er verkündigt ihr: Ecce concipies et paries regem etc. Daß sich Maria verschleierte, kann auf ein Mißverständnis des Umstandes zurückgehen, daß der Engel in eben der genannten Apokryphe zu Maria kommt, als sie am Tempelvorhang webt. Dieser Engel „Geist" hat mit dem andern Geist, der in Maria eingeblasen wird, nichts zu tun. Muhammed hat zwar in der mekkanischen Zeit „Geist" für den Namen des Engels der Verkündigung gehalten, doch da er vom Geist der Empfängnis damals nichts wußte, kann man nicht sagen, daß er die Begriffe zusammengeworfen habe [4]). Muhammed fußt offensichtlich auf einer der genannten Historia verwandten Fassung der Mariengeschichte, und gerade diese Apokryphe geht über die Weise der Empfängnis schweigend hinweg. Sie nennt weder den Namen Gabriel noch sagt sie, daß der Jüngling ein Engel sei. Nur ist der Maria am Tage vorher der „Engel

---

[1]) Spätmekk. Merkwürdigerweise fehlt hier der Name Maria. Die Stelle könnte aus Su. 66, 12 herübergenommene Glosse sein.

[2]) Zum „fernen Ort im Osten" vgl. Rudolph, 78, A. 5.

[3]) Thilo, p. 367.

[4]) Baidh., Yaḥyā usw (Sale) erklären Marias Empfängnis derart, daß Gabriel ihr in den Busen geblasen habe. — Nach Rudolph, S. 77, A. 6 vertreten Gerok a. a. O. 38 ff. und Rösch, a. a. O. 432 f. die Ansicht, daß der Koran Gabriel als Erzeuger Jesu ansehe; dagegen Weil, 193, Anm. 299.

des Herrn" am Brunnen erschienen und hat zu ihr vom Himmelslicht gesprochen, das in ihr Wohnung nehmen werde und durch sie die ganze Welt erleuchten. Muhammed versteht also sicher unter dem „Geist" etwas Aehnliches wie den Engel des Herrn. Er ist allerdings nicht konsequent mit der Bezeichnung, denn man müßte eigentlich erwarten, daß der Gesandte der Maria auch Rūḥ min 'Amr heißen müßte, wie er sonst genannt wird (auch 16, 2; 97, 4), und auch der Geist Su. 16, 104 müßte so statt Rūḥ al-Qudusi min Rabbika genannt werden. Um dieses Mangels an Folgerichtigkeit willen ist er wohl über den Geist gefragt worden. Die Auskunft, daß es der Rūḥ min 'Amr Rabbī sei, mag die Juden befriedigt haben, denn den kannten sie auch[1]).

Wir haben also im Koran den heiligen Geist, den Muhammed von den Christen übernommen hat, vom Geist des 'Amr zu unterscheiden, den er jüdischen Einflüssen verdankt.

2. Der Geist und Muhammed.

Mit der Vorstellung vom Geist ist Muhammed schon in der frühmekkanischen, nach Grimme mittelmekkanischen, Zeit bekannt geworden (Su. 97). Es ist wohl anzunehmen, daß diese eine frühmekkanische Stelle in der 97. Sure zeitlich nach den beiden Visionsberichten (Su. 81, 19 ff.; 53, 4 ff.) geoffenbart ist. Su. 97 wird der Geist ähnlich wie in Su. 16, 2 neben die Engel gestellt, die also neben ihm als Offenbarungsvermittler auftreten. Diese Darstellungsweise ist auch sonst der frühmekkanischen Zeit eigen. Der Geist steigt mit den Engeln die Stufen empor an einem Tage, dessen Maß 50000 Jahre ist (Su. 70, 4). — An diesem Tage ist wohl eine Offenbarungsperiode zu Ende. — Am jüngsten Tage steht er mit den Engeln in Reihen (Su. 78, 38). In diesen beiden Stellen heißt er Geist ohne eine nähere Bestimmung. Die Aehnlichkeit mit Act. 23, 9: εἰ δὲ πνεῦμα ἐλάλησεν αὐτῷ ἢ ἄγγελος ist deutlich. Diese Bibelstelle ist ein Beleg dafür, daß der Richtung der Phärisäer unter den Juden die Vorstellung von einem offenbarenden Geist geläufig war. Eine Abhängigkeit von der Stelle selbst ist für Muhammed nicht anzunehmen. Ob dieser den Geist von den Juden oder Christen übernommen hat, ist nicht leicht zu sagen, da doch der Geist auch in der Mariengeschichte erscheint. In den ältesten Geiststellen tritt seine Beziehung zum 'Amr nicht deutlich genug hervor, so daß die jüdische Abstammung zweifelhaft bleibt. Den Rūḥ min 'Amr hat Muhammed dagegen wahrscheinlich von den Juden überkommen, weil dieser Ausdruck in der Mariengeschichte vermieden wird[2]).

In den Berichten über seine Visionen wird der Offenbarer als Rasul oder Schadīd al-Quwā bezeichnet. (Lane: he wohse prayer is answered, whose intercession for the people is accepted.) Muhammed

[1]) Ueber die Auffassung des „Geistes" als eines Engels s. Rud. 40, A. 93, wo er sich mit Sprenger, II, 232, 234, auseinandersetzt. Auch Hirschfeld, New Res., 61, A. 6.

[2]) Su. 97: In der Nacht el Qadr steigt der Geist mit Allahs Erlaubnis herab min kulli 'Amrin (also etwas andere Fassung des 'Amr!).

hat also damals den Geist noch nicht gekannt. In der 53. Sure macht sich das Bestreben geltend, den Offenbarer noch stärker durch einen Namen aus der Reihe der gewöhnlichen göttlichen Gesandten hervorzuheben als in der Parallele. Die vermutlich ältere Beschreibung einer Vision in Su. 81, 19—24 lautet wie folgt: „Siehe, (der Koran) ist wahrlich das Wort eines edlen Gesandten, der begabt ist mit Macht beim Herren des Thrones, der in Ansehen steht, dem dort gehorcht wird (Lane: he stood straight, or erect, in his proper form in which God created him; or was endowed by his strength with power over the affair appointed to him), und der getreu, 'amīn, ist. — Und nicht ist euer Gefährte besessen. In der Tat, er hat ihn am klaren Horizont gesehen. Nicht hielt er mit dem Geheimnis (Offenbarung) zurück[1]). (Der Koran) ist nicht das Wort eines gesteinigten Satans". Der Offenbarer gehört also wohl zu den Muquarrabīn. Ausführlicher ist die andere Schilderung, die von zwei Erlebnissen berichtet. Sie lautet (Su. 53, 4—18): „Dies ist nichts anderes als eine geoffenbarte Offenbarung, die ihn (Muhammed) der „Starke an Kraft" gelehrt hat, dem Einsicht verliehen ist. Aufrecht stand er da und war am höchsten Horizont. Alsdann nahte er sich und ließ sich herab und war zwei Bogen[2]) entfernt oder näher und offenbarte seinem Diener[3]) die Offenbarung. Nicht erlog das Herz, was er gesehen hat. Wollt ihr ihm denn bestreiten, was er sah? — Und er sah ihn bei einem andern Niederstieg beim Sidrabaum des Muntahā, neben dem der Garten der Wohnung ist, da den Sidrabaum eine Decke bedeckte. Nicht wich der Blick ab, noch ging er darüber hinaus. Wahrlich, er sah die größten von den Zeichen seines Herrn." — Muhammed fußt zweifellos auf persönlichen Erlebnissen. Ist er in der Darstellung seiner Visionen abhängig von ähnlichen Berichten, so möchte es sich nur um unbewußte Abhängigkeit handeln. Man kann in dem „Starken an Kraft" eine Anspielung auf Gabriel sehen. Es wäre dieser Name als eine ganz ansprechende Uebersetzung von Gabriel zu bezeichnen[4]). Ein Vergleich mit dem Auftreten dieses Erzengels bei Daniel ergibt manche Aehnlichkeit. Daß Muhammed den Namen Gabriel erst in der medinischen Zeit nennt, hat nichts Auffälliges an sich, seine Gewährsmänner haben ihn wohl nicht gewußt, wie er ja auch denen nicht bekannt gewesen sein wird, denen er die Mariengeschichte verdankt. Ein Mittel, seine religiösen Erlebnisse zu verstehen, gab Muhammed sein eigenes Volk nicht an die Hand, er mußte sich schon danach bei den Schriftbesitzern umsehen. Die Engel schienen sich ihm nicht zur Erklärung zu eignen, denn diese treten nach seiner Vorstellung in Scharen, ähnlich wie die Dschinn, auf und sind ein Chor, aus dem nicht einzelne hervortreten[5]). In der etwas unklaren Vorstellung vom Geist fand er dann, was er suchte. Die teilweise Verwechslung mit dem Heiligen

[1]) Andere: „Nicht ist er (Muh.) einer, der über das Verborgene wähnt".
[2]) Bogenlängen oder auch Ellen, Bogenhälften (Lane).
[3]) Schrieke, Islam, VI, 20, will daraus folgern, daß Allah selbst erschienen sei.
[4]) Kohut, II, 28ff. übersetzt Gabriel mit: Macht, Stärke Gottes, die höchste Macht (Stärke); er stellt mit ihm Çraoscho zusammen (S. 30).
[5]) Er hat diese Vorstellung später modifiziert.

Geist verlieh dem Geiste seine hervorgehobene Stellung. Er war ein engelähnliches Wesen, das mit dem alttestamentlichen „Engel des Herrn" nahe verwandt war. In der Su. 26, 193 wird er der „getreue Geist" ähnlich wie Su. 81 genannt. Er kommt mit der Offenbarung des Herrn der Welten auf Muhammeds Herz, damit er ein Warner sei in offenkundiger arabischer Sprache (d. h. nicht der Geist, sondern der Koran kam auf Muhammeds Herz — cf. Su. 2, 91).

Später hat sich dann Muhammed darüber belehren lassen, daß es nicht nur einen Geist gebe. Sein Offenbarer, wie man wohl den Sinn des Ausdruckes am besten wiedergeben kann, heißt von da an Rūḥ min 'Amr. Dabei ist ein neues Offenbarungsprinzip eingeführt. Der 'Amr ist eine göttliche Hypostase, die Allahs Wesen nach der Seite darstellt, daß er Offenbarungen sendet. Der Rūḥ min 'Amr ist der Offenbarungsgeist. Durch diese nähere Bestimmung ist er vom Heiligen Geist unterschieden, der Wunder wirkt. Vielleicht nimmt Muhammed diesen deswegen nicht für sich in Anspruch, weil er nicht wie Jesus die Wundergabe besitzt. Den Heiligen Geist hat Muhammed von den Christen übernommen. Da also Muhammed verschiedene Geister kennt, wenn er sie auch gelegentlich verwechselt, wird verständlich, daß Su. 42, 52 von einem Geiste die Rede ist (vielleicht ist auch Su. 4, 169 so zu verstehen).

In der medinischen Zeit wird Muhammed dann mit dem Namen Gabriel bekannt. Su. 66, 4 tritt dieser als Helfer Muhammeds neben den Schutzengeln auf. Su. 2, 91 wird er darauf als derjenige genannt, der den Koran mit Allahs Erlaubnis auf Muhammeds Herz brachte als eine Bestätigung des Früheren und eine Leitung und eine Heilsbotschaft für die Gläubigen.

Rudolph hat also recht, wenn er sagt, als Offenbarungsvermittler erscheine der Geist immer als Persönlichkeit [1]). Dagegen deckt sich die Auffassung der muslimischen Tradition, daß der Heilige Geist der Engel Gabriel sei, nicht mit dem, was der Koran darüber sagt. Su. 19, 17 erscheint nicht der Heilige Geist der Maria, und Su. 16, 104 ist der Heilige Geist nicht der Offenbarer, sondern er will die Gläubigen stärken. Hier ist die Vorstellung vom Geist mit der vom Heiligen Geist verquickt worden [2]). Muhammed hat beide aber später wieder geschieden. Wenn nicht die 17. Sure zeitlich vor der 16. anzusetzen wäre, so möchte man annehmen, daß die Frage über den Geist ihn zu besserer Einsicht gebracht habe als er Su. 16, 104 bekundet. Seine sonstige Auffassung vom Heiligen Geist ist sehr wenig von der christlichen verschieden.

3. Gabriel und Michael [3]).

Wir lernten Gabriel als Helfer Muhammeds und als Offenbarungsvermittler kennen. Muhammed droht in der Su. 2, 92 den Gegnern

[1]) Mit Rud. 40, Anm. 93, gegen Sprenger, II, 232—234.

[2]) Wenn mit Henning nazzalahū „herabgesandt" zu übersetzen ist, befindet sich der H. G. im Himmel (christliche Vorstellung).

[3]) s. Bousset, S. 376 ff.; Scheft., S. 157, A. 1: Stellen aus der rabb. Literatur. — Ueber Gabriel: C. Clemen, S. 71—85; Abr. Geiger, S. 12—15; Kohut, S. 28 ff.; Nöldeke, Gesch. d. Q., 20 ff. — Ueber Michael: Gfrörer, S. 371.

Allahs und seiner Engel und seiner Gesandten und Gabriels und Michaels. Denn — sagt er — Allah ist ein Feind der Ungläubigen. Solche Feinde sind also die Ungläubigen. Wir können leider nur erraten, worinnen ihre Feindschaft beruht. Sie besteht wohl allein in ihrem Unglauben, denn Muhammed verlangt an anderer Stelle, daß an alle die Genannten göttlichen Wesen geglaubt werde. Gabriel aber wird im V. 91 noch besonders hervorgehoben. Die Tradition berichtet hierzu, daß die Juden gesagt haben sollen, sie würden Muhammed Glauben schenken, wenn Michael sein Offenbarer wäre. Gabriel sei aber ihr Feind (Wherry: Jelal., Yāḥyā, nach Sale). Rudolph und Geiger halten diese Ueberlieferung für unglaubwürdig, da sich diese jüdische Ansicht nirgends finde[1]). Nach einer anderen Tradition hat Omar auf Grund dieser Stelle den Juden in ihrem Lehrhause widerlegt, daß zwischen diesen beiden Engeln Feindschaft sei[2]). Diese Ueberlieferung steht und fällt mit der ersten. Nach Baidhawi wurde diese Stelle bei einem Streit mit den Juden offenbart, um zu zeigen, daß Gabriel der Beschützer des Propheten, während Michael der Engel Israels sei. Am wahrscheinlichsten ist, daß die Juden Muhammed nicht haben glauben wollen, daß ihm Gabriel erschienen sei. Denn Gabriel ist doch nach Daniel der Prophetenengel. Die Differenz mit den Juden kann also nicht auf der Frage nach dem Wesen Gabriels beruht haben. Aber Muhammed scheint Michael daneben genannt zu haben, um den Juden zu schmeicheln. Oder aber, die Juden haben sich gegenüber Muhammeds Berufung auf Gabriel damit verteidigt, ihr Engel sei Michael, und dieser stehe höher als jener. Michael ist in der Tat der Engelsfürst[3]). Muhammed hat also vergeblich versucht, Eindruck bei den Juden zu machen, indem er seinem „Geiste" den Namen Gabriel gab. Dazu, diese Gleichung zu vollziehen, berechtigte Muhammed die jüdische Tradition. Nach dieser hat Gabriel dem Mose Gnosis mitgeteilt, als er in der Wüste war, den Abraham in der hebräischen Sprache unterrichtet[4]), Joseph die 70 Sprachen der Welt gelehrt[5]).

Von Michael erfahren wir im Koran nur den Namen. Im Neuen Testament treten wie dort nur die beiden genannten Erzengel auf[6]). Nach jüdischer Tradition stammen die Namen der Erzengel aus Babylonien[7]). Clemen will bei der Frage nach Herkunft eher Persien den Vorzug geben. Der Name Gabriel ist nach ihm eine Schöpfung der jüdischen Phantasie[8]).

---

1) Rudolph, 42 f.; Geiger, Was hat?, p. 12—15.

2) Geiger, das.

3) Er ist der eigentliche Schutzpatron Israels (schon Dan. 10, 13. 20 ff.; 12, 17). — Genaueres: A. Bertholet, Bibl. Theol. d. A. T., II, 1911, 382. (Rud. 43.) Jalqut 2. Mos. § 362 werden Mich. u. Gabr. Könige der Engel genannt.

4) Kleine Genesis (Bruchstück bei Cedremus, s. Fabr. codex pseudep.; Gfrörer, 367, 861).

5) Sotah Bab. S. 33 a.

6) Lc. 1, 19. 26; Apoc. 12, 7; Jud. 9. — 1. Thess. 4, 26; 1. Kor. 15, 52 ist nach Bousset und Lueken an Michael zu denken.

7) jer. Rosch hasch. 56 a; Beresch. c. 48; Clemen, S. 71.

8) Clemen, 85 gegen Kohut, II, 30. — Gabriel in der muslimischen Tradition: Hammer, 21 ff.; Hirschfeld, 267; Weil, Einl. 66; Nöldeke, Gesch., 20 ff.; Krehl, 214; Roskoff, S. 87.

Für den Namen seines Offenbarungsengels hat Muhammed die Form Dschibrīl. Nach seinem Tode tritt der Name als viersilbiges Wort, Dschibraʿīl auf. Nach Nöldekes Ansicht hat Muhammed wahrscheinlich Dschabrīl gesprochen. Die muslimische Ueberlieferung kennt vier apostolische Engel: Gabriel, den Engel der Verkündigung, Michael, den Patron der Israeliten, Azrail, den Engel des Todes, und Israfil, den Engel der Posaune. Sie stehen in Würde unter Propheten und Aposteln, stehen aber über den übrigen Menschen. Unter den letzteren stehen die anderen Engel, weil sie sich vor Adam niederwerfen mußten[1]). Mit Muhammeds Ansicht deckt sich diese Klassifizierung nicht. Er hat Erzengel und menschliche Rusulu eher für gleichberechtigt angesehen, beide gehören zur Ordnung der Muqarrabīn, er hat auch schwerlich aus dem ʿIblīsmythos die obige Folgerung gezogen. Die andern Menschen hat er, soweit es Gläubige sind, wahrscheinlich mit den übrigen Engeln auf die gleiche Stufe gestellt.

[1]) Lane, 1001 N., Note 21, S. 30.

Zeitfolge der Suren.

Sure.	Nach Grimme.	Nach Nöldeke	Nach Klamroth.
1	79 MkI	48 MkA	MkI
2	93 MdI	(91) Md	Md
3	100 MdIII	97 Md	Md
4	101 MdIII	100 Md	Md
5	(95) MdI (v. 1—14, 89—107 MdIII)	114 Md	Md
6	89 MkII	(89) MkC	MkII
7	(88) MkII (v. 156—158 MkI)	(87) MkC	MkII
8	97 MdII	95 Md	Md
9	114 MdIII (v. 25—124 MdIV)	(113) Md	Md
10	87 MkII	84 MkC	MkII
11	86 MkII	75 MkC	MkII
12	85 MkII	77 MkC	MkII
13	84 MkII	90 MkC	MkII
14	(50) MkÜ (v. 23—43 MdI)	76 MkC	MkII
15	48 MkÜ	57 MkB	MkI
16	(83) MkII (v. 111—125—? 128 MdI)	73 MkC	MkII
17	82 MkII	67 MkB	MkII
18	81 MkII	69 MkB	MkII
19	78 MkII	(58) MkB	MkII
20	74 MkII	55 MkB	MkII
21	77 MkII	65 MkB	MkII
22	(49) MkÜ (v. 35—42, 76—78 MdI)	(107) Md	MkII
23	75 MkII	64 MkB	MkII
24	(98) MdII (v. 35—44 MkII)	105 Md	Md
25	73 MkII	66 MkB	MkII
26	71 MkII	56 MkB	MkII
27	70 MkII	68 MkB	MkII
28	69 MkII	79 MkC	MkII
29	(68) MkII (v. 1—12; 45—46; 69 MdIII)	(81) MkC	MkII
30	67 MkII	74 MkC	MkII
31	65 MkII	82 MkC	MkII
32	64 MkII	70 MkC	MkII
33	108 MdIII	103 Md	Md
34	63 MkII	85 MkC	MkII
35	62 MkII	86 MkC	MkII, I
36	61 MkII	60 MkB	MkII
37	60 MkII	50 MkB	MkI
38	59 MkII	(59) MkA	MkII
39	58 MkII	80 MkC	MkII
40	57 MkII	78 MkC	MkII

Sure.	Nach Grimme.	Nach Nöldeke.	Nach Klamroth.
41	55 MkII	71 MkC	MkII
42	80 MkII	83 MkC	MkII
43	76 MkII	61 MkB	MkII
44	54 MkII	53 MkB	MkII
45	53 MkII	72 MkC	MkII
46	51 MkII	88 MkC	MkII
47	96 MdI	96 Md	Md
48	112 MdIII	108 Md	Md
49	110 MdIII	112 Md	Md
50	47 MkÜ	54 MkB	MkII
51	46 MkÜ	(39) MkA	MkI
52	45 MkÜ	40 MkA	MkI
53	(44) MkÜ (v. 21—23; 27—33 MkII)	(28) MkA	MkI
54	43 MkÜ	49 MkB	MkI
55	42 MkÜ	43 MkA	MkI
56	41 MkÜ	41 MkA	MkI
57	102 MdIII	99 Md	Md
58	106 MdIII	106 Md	Md
59	99 MdII	102 Md	Md
60	105 MdIII	110 Md	Md
61	104 MdIII	98 Md	Md
62	94 MdI	94 Md	Md
63	109 MdIII	104 Md	Md
64	103 MdIII	93 Md	Md
65	107 MdIII	101 Md	Md
66	113 MdIII	109 Md	Md
67	66 MkII	63 MkB	MkII
68	38 MkI	18 MkA	MkI
69	37 MkI	38 MkA	MkI
70	36 MkI	42 MkA	MkI
71	72 MkII	51 MkB	MkII
72	52 MkII	62 MkB	MkII
73	(35) MkI (v. 20 Md)	(23) MkA	MkI
74	(34) MkI (v. 55 MkII)	2 MkA	MkI
75	33 MkI	36 MkA	MkI
76	(32) MkI (v. 30—31 MkII)	52 MkB	MkI
77	31 MkI	32 MkA	MkI
78	(30) MkI (v. 37—38 MkII)	33 MkA	MkI
79	29 MkI	31 MkA	MkI
80	28 MkI	17 MkA	MkI
81	(27) MkI (v. 29 MkII)	27 MkA	MkI
82	26 MkI	26 MkA	MkI
83	25 MkI	37 MkA	MkI
84	(24) MkI (v. 25 MkII)	29 MkA	MkI
85	(23) MkI (v. 8—11 MkII)	(27) MkA	MkI
86	22 MkI	15 MkA	MkI
87	(21) MkI (v. 7 Md)	19 MkA	MkI
88	20 MkI	34 MkA	MkI

Sure.	Nach Grimme.	Nach Nöldeke.	Nach Klamroth.
89	19 MkI	35 MkA	MkI
90	18 MkI	11 MkA	MkI
91	17 MkI	16 MkA	MkI
92	16 MkI	10 MkA	MkI
93	15 MkI	13 MkA	MkI
94	14 MkI	12 MkA	MkI
95	13 MkI	20 MkA	MkI
96	12 MkI	1 MkA	MkI
97	56 MkII	14 MkA	MkI
98	90 MkII (vielleicht: Md)	92 Md	Md
99	10 MkI	25 MkA	MkI
100	9 MkI	30 MkA	MkI
101	8 MkI	24 MkA	MkI
102	7 MkI	8 MkA	MkI
103	(6) MkI (v. 3 MkII)	21 MkA	MkI
104	5 MkI	6 MkA	MkI
105	4 MkI	9 MkA	MkI
106	3 MkI	4 MkA	MkI
107	2 MkI	7 MkA	MkI
108	11 MkI	5 MkA	MkI
109	(92) MkII (undatierbar)	45 MkA	MkI
110	111 MdIII	111 Md	Md
111	1 MkI	3 MkA	MkI
112	(90) MkII? (undatierbar)	44 MkA	MkI
113	40 MkI	46 MkA	Md
114	39 MkI	47 MkA	Md

Vergleichende Tabelle zur Sündenfallsgeschichte.

Sure:	18	38	15	17	7	20	2 (md)
I. Menschenschöpfung	+	+	+ 26,28	+	+ 10	+ 114	+
Dschinnschöpfung	+	+	+ 27	+	+	+	+
Engelgespräch	+	+	+ 28	+	+	+	+ 28.
Einwand d. Engel	+	+ 69	+	+	+	+	+ 28.
Schöpfungsstoff	+	+ 71 f.	+ 26,28	+	+	+	+
Einblasen d. Geistes	+	+ 72	+ 29	+	+	+	+
II. Iblīsfall.							
Ueberlegenheit d. M.	+	+	+	+	+	+	+ 29—31
Befehl z. Niederwerf.	+ 48	+ 72 f.	+ 29,30	+ 63	+ 10	+ 115	+ 32
Weigerung des ʿIblīs	+ 48	+ 74	+ 31	+ 63	+ 10	+ 115	+ 32
Grund: Hoffart	+	+ 74,76	+	+	+ 12	+	+ 32
Bessere Schöpfung	+	+ 77	+ 33	+ 63	+ 11	+	+ 32
Vertreibung des ʿIblīs	+	+ 78	+ 34	+	+ 12,17	+	+
Fluch, Gesteinigter	+	+ 78 f.	+ 34 f.	+	+ 12	+ (4,118)	+
Bitte um Aufschub	+	+ 80	+ 36	+ 64	+ 13	+ Satan	+
Gewährung	+	+ 81 f.	+ 37 f.	+	+ 14	+	+
Vorwurf, Schwur d. ʿI.	+	+	+ 39	+ 64	+ 15	+	+
Entschluß z. Verführ.	+	+ 83	+ 39	+ 64	+ 15	+ (4,118)	+
Erlaubnis, Befehl	+	+	+ 41	+ 66	+	+	+
Einschränkung	+	+ 84	+ 40,42	+ 67	+	+	+
Fluch über s. Anhänger	+	+ 85	+ 43 f.	+ 65	+ 17	+	+
III. Verführung der Menschen					Satan!		
Befehl Gottes					+ 18	+ 115 ff.	+ 33
Einflüsterungen Satans					+ 19	+ 118	+
Gründe Satans					+ 19,20	+ 118	+
Erfolg					+ 21	+ 118	+ 34
Vorwurf Gottes					+ 21	+	+
Bitte um Gnade					+ 22	+	+
Begnadigung					+	+ 120	+ 35
Vertreibung der Menschen					+ 23	+ 121	+ 34
Fluch					+ 23 f.	+ 121	+ 34
Protevangelium					+	+ 121-124	+ 36

Le

Am 11. September 1889
zweiter Sohn des städtischen A
in Dresden geboren. Von Oste
VI. Bürgerschule meiner Vatersta
examen Schüler des städtischen
Dresden-Neustadt. Nach der Re
Einjährigenjahr beim Dresdene
Ostern 1910, bezog ich die Un
der Philosophie immatrikuliert,
Königin-Carolagymnasium zu L
abgelegt hatte, zum Studium
gleichen Zeit habe ich an ders
bestanden. Neben dem Studium
liche Semester meiner Anwesenh
sophie und in den höheren
Religionswissenschaft beschäftigt.

Der Weltkrieg beendete m
ich beim Schützenregiment wiede
dienst gewesen. Noch vor Ausr
mein erstes theologisches Exame
Mai 1917 habe ich während e
veranlaßten Aufenthalts in der
Landeskonsistorium in Dresden

Ich habe im Felde beim R
ab beim Reserveinfanterieregime
habe ich die Kämpfe 1914 vor
verwundet wurde. Nach meine
Französisch- und Belgisch-Fland
Brussilowoffensive in Ostgalizie
1917 kämpfte ich nochmals bei
in den Nordvogesen bei Blâm
Reserve bin ich Führer einer A
gewesen. Nach der Revolution
machung tätig.

Im Frühjahr 1919 wurde
wählt und bin am 4. Mai d
Seit August 1924 bin ich Pfa

Lebenslauf.

ber 1889 wurde ich, Paul Arno Eichler, als
ädtischen Verwaltungsdirektors Gustav Adolf Eichler
Von Ostern 1896 bis Ostern 1900 besuchte ich die
er Vaterstadt und war von da ab bis zum Maturitäts-
tädtischen Realgymnasiums, der Dreikönigsschule, in
ach der Reifeprüfung zu Ostern 1909 leistete ich mein
Dresdener Schützenregiment Nr. 108 ab. Darauf,
ich die Universität Leipzig und wurde als Student
atrikuliert, bis ich Ostern 1911, nachdem ich am
sium zu Leipzig das Gymnasial-Ergänzungsexamen
Studium der Theologie zugelassen wurde. Zu der
h an derselben Schule das Tentamen hebraicum
Studium der Theologie habe ich mich durch sämt-
Anwesenheit an der Universität Leipzig mit Philo-
höheren Semestern mit Arabisch, Hebräisch und
beschäftigt.
beendete mein Studium. Am 4. August 1914 traf
ient wieder ein und bin bis Februar 1919 im Heeres-
vor Ausrücken ins Feld konnte ich im August 1914
hes Examen durch eine Notprüfung erledigen. Im
während eines durch eine Verwundung im Feldzuge
ts in der Heimat die Wahlfähigkeitsprüfung beim
Dresden abgelegt.
de beim Reservejägerbataillon 25 und von Ende 1917
terieregiment 244 gestanden. Mit diesen Formationen
1914 vor Ypern mitgemacht, wo ich am 3. 11. schwer
ach meiner Genesung nahm ich an den Kämpfen in
isch-Flandern und in der Champagne teil. Bei der
Ostgalizien wurde ich zum zweiten Male verwundet.
hmals bei Trembowla, bis dann zuletzt meine Division
bei Blâmont eingesetzt wurde. Als Leutnant der
er einer Minenwerferabteilung und Kompagnieführer
evolution war ich in Königsbrück bei der Demobil-

919 wurde ich zum Pfarrer von Posseck i. Vgtl. ge-
4. Mai daselbst ordiniert und eingewiesen worden.
n ich Pfarrer an der Michaeliskirche zu Chemnitz.

Arno Eichler.

Eichler
Dschinn Teufel
und Engel im
Koran